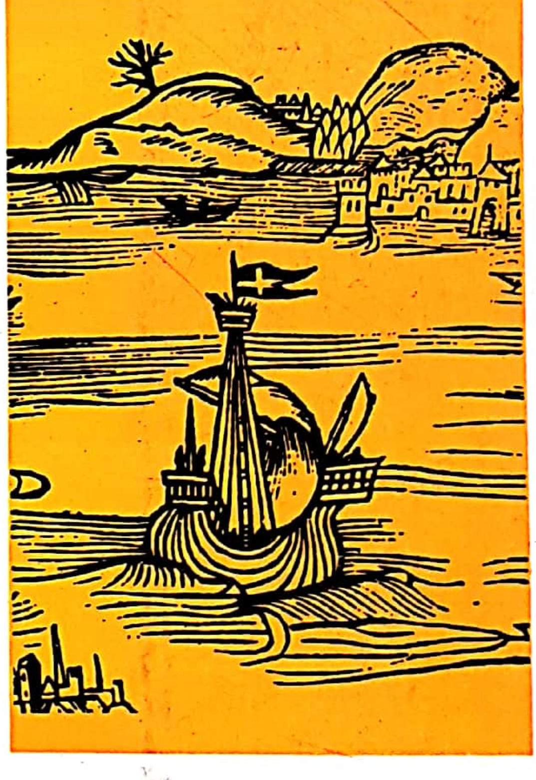
ENCUENTRO INTERNACIONAL

JOSE CARLOS MARIATEGUI Y EUROPA

EL OTRO ASPECTO DEL DESCUBRIMIENTO







EMPRESA EDITORA AMAUTA
Lima - Perú
1 9 9 3

FONDO EDITORIAL

OBRAS COMPLETAS EN EDICIÓN POPULAR:

La escena contemporánea/ 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana/ El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy/ La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella/ Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria/ El artista y la época/ Signos y obras/ Historia de la crisis mundial/ Peruanicemos al Perú/ Temas de nuestra América/ Ideología y política/ Temas de educación/ Cartas de Italia/ Figuras y aspectos de la vida mundial I/ Figuras y aspectos de la vida mundial II/ Figuras y aspectos de la vida mundial III. Además los siguientes complementos sobre la vida y la obra de José Carlos Mariátegui Poemas a Mariátegui/ José Carlos Mariátegui por María Wiesse y otros/ "Amauta" y su influencia por Alberto Tauro/ Mariátegui y su tiempo por Armando Bazán y otros.

OBRAS COMPLETAS EN FORMATO MAYOR:

7 Ensayos/ La escena contemporánea. Correspondencia, 2 tomos.

ESCRITOS JUVENILES DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI:

Escritos juveniles. T.1 (poesía, cuento y teatro)/ Escritos juveniles. T.2 (crónicas)/ Escritos juveniles. T.3 (entrevistas, crónicas y otros textos)/ Escritos juveniles. T.4 (crónicas, voces I)/ Escritos juveniles. T.5 (crónicas, voces II)/ Escritos juveniles. T.6 (crónicas, voces III)/ Escritos juveniles. T.7 (crónicas, voces IV)/ Escritos juveniles. T.8 (crónicas, voces V).

EDICIONES EN FACSIMILE:

Colección completa de la revista "Amauta" con Indice Acumulativo/ Colección completa de "Labor"/ "Nuestra Epoca".

(Pasa a la otra solapa)

ENCUENTRO INTERNACIONAL

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y EUROPA

EL OTRO ASPECTO DEL DESCUBRIMIENTO



EMPRESA EDITORA AMAUTA S.A.
Lima, Perú 1993

ENCUENTRO INTERNACIONAL:
JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y EUROPA.
EL OTRO ASPECTO DEL DESCUBRIMIENTO

PRIMERA EDICIÓN - Abril de 1993
Empresa Editora AMAUTA, Lima Perú.

Impresión: Librería Editorial "MINERVA"- Miraflores.
Gonzáles Prada 553-557, Surquillo, Lima Perú
Registro Industrial Nº 7006 - R.U.C. Nº 10010756

RENCONTRE INTERNATIONALE
JOSE CARLOS MARIATEGUI ET L'EUROPE
L'AUTRE ASPECT DE LA DECOUVERTE



PAU, 21, 22, 23 octobre 1992
TARBES, 24 octobre 1992

ORGANISEE PAR *ANDINICA*
Département de Recherches Péruviennes et Andines

UNIVERSITE DE PAU ET DES PAYS DE L'ADOUR

MERCREDI 21 OCTOBRE / PARLEMENT DE NAVARRE



8 h 30 : Départ de l'hôtel.

9 h 15 : Accueil des participants par Mr. ***Jean Arriau****, Vice-Président du Conseil Général des Pyrénées Atlantiques.*

9 h 30 : Ouverture de la rencontre par Mr. ***Hugo Palma****, Ambassadeur du Pérou en France.*

9 h 45 : Paroles de bienvenue et remerciements de Mr. ***Roland Forgues****, directeur d'ANDINICA.*

Matin

Président de séance : **Claude Allaigre** (Pau, France).

10 h 00 : **MARIATEGUI Javier** (Lima Pérou) / A propósito de la formación de Mariátegui : un autodidacto imaginativo.

10 h 30 : **CLEMENT Jean Pierre** (Poitiers, France) / Réflexion de Mariátegui sur le Pérou colonial et l'Europe.

11h 00 : **GARCIA Ramón** (Bogotá, Colombie) / Mariátegui y el descubrimiento.

11 h 30 - 12 h 00 : Table ronde - débat.

12 h 15 : Déjeuner.

Après-midi

Président de séance : **Javier Mariátegui.**

14 h 30 : **FORGUES Roland** (Pau, France) / Mariátegui trait d'union entre l'Amérique et l'Europe.

15 h 00 : **MELIS Antonio** (Siena, Italie) / Mariátegui e Italia.

15 h 30 : **GUARDIA Sara Beatriz** (Mexico, Mexique) / Mariátegui y el feminismo.

16 h 00 : Pause.

16 h 30 - 17 h 30 : Table Ronde - débat

18 h 00 : Vin d'honneur-cocktail offert par le Conseil Général des Pyrénées Atlantiques.

19 h 00 : Dîner.

JEUDI 22 OCTOBRE / HOTEL DE VILLE DE PAU

8 h 15 : Départ de l' hôtel.

8 h 45 : Accueil des participants par Mr. ***André Labarrère****, Député, Maire de Pau.*

Matin

Président de séance : **Antonio Melis.**

9 h 00 : **FERNANDEZ Oswaldo** (Paris, France) / Una proposición de lectura de *Defensa del marxismo*

9 h 30 : **GERMANA César** (Lima, Pérou) / Democracia y socialismo en el pensamiento de Mariátegui.

10 h 00 : **HARADA Kinichiro** (Osaka, Japon) / Mariátegui y el socialismo alternativo.

10 h 30 : **QUIJANO Aníbal** (Sao Paulo, Brésil) / Mariátegui: las cuestiones pendientes.

11 h 00 : Pause.

11 h 15 - 12 h 15 : Table ronde - débat.

12 h 15 : Déjeuner.

13 h 30 - 14 h 45 : Visite du Château de Pau.

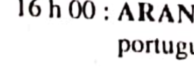
Après-midi

Président de séance : **José Extramiana** (Pau, France).

15 h 00 : **KOSSOK, Manfred** (Leipzig, Allemagne) / Mariátegui y el otro descubrimiento de América.

15 h 30 : **GUIBAL Francis** (Strasbourg, France) / Mariátegui entre modernité et tradition.

16 h 00 : **ARANJO Daniel** (Pau, France) / Lectura portuguesa de Mariátegui.



16 h 30 : Pause.

16 h 45 - 17 h 30 : Table ronde - débat.

18 h 00 : Vin d'honneur-cocktail offert par la ville de Pau.

19 h 00 : Dîner.

VENDREDI 23 OCTOBRE / UNIVERSITE (IRSAM)



UNIVERSITÉ DE PAU
ET DES PAYS DE L'ADOUR

8 h 15 : Départ de l'hôtel.

8 h 45 : Accueil des participants par Mr. ***Christian Manso****, Doyen de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'UPPA.*

Matin

Président de séance : **Bernard Barrère** (Pau, France).

9 h 00 : **ARMIJO Roberto** (Paris, France) / Mariátegui y la reflexión de lo americano en el discurso literario.

9 h 30 : **LIPP Salomon** (Montréal, Canada) / Aspectos literarios en la obra de Mariátegui.

10 h 00 : **BARRIENTOS Violeta** (Lima, Pérou) / Aporte de Mariátegui a la crítica de las obras escritas por mujeres.

10 h 30 : **PODESTA Guido** (Madison, USA) / Mariátegui y los prejuicios del indigenismo.

11h 00 : Pause.

11 h 15 - 12 h 15 : Table ronde - débat.

Après-midi

Président de séance : **Salomon Lipp.**

14 h 30 : **BOCAZ Luis** (Paris, France) / Mariátegui el le courant intellectuel européen.

15 h 00 : **HIGGINS James** (Liverpool, Grande Bretagne) / Mariátegui y la literatura europea de vanguardia.

15 h 30 : **LAVALLE Bernard** (Bordeaux, France) / Mariátegui et la littérature française.

16 h 00 : **FERRARI Américo** (Genève, Suisse) / La experiencia europea en *Amauta*.

16 h 30 : Pause.

16 h 45 - 17 h 45 : Table ronde - débat.

17 h 45 - 18 h 45 : Visite de l'Exposition "Indianités 92".

19 h 00 : Vin d'honneur-cocktail offert par la Faculté des Lettres.

SAMEDI 24 OCTOBRE / HOTEL DU DEPARTEMENT DE TARBES

7 h 30 : Départ de l'hôtel en bus pour Tarbes.

8 h 45 : Accueil des participants par Mr. ***François Fortassin****, Président du Conseil Général des Hautes Pyrénées.*

HAUTES-PYRENEES
CONSEIL GÉNÉRAL

Matin

Président de séance : **Christian Manso.**

9 h 00 : **AYALA José Luis** (Lima, Pérou) / Mariátegui y el mundo andino.

9 h 30 : **DUVIOLS Pierre** (Aix-en-Provence, France) / Autour d'une lettre inédite de López Albújar à Mariátegui à propos de *La psicología del indio* publié dans *Amauta*.

10 h 00 : **HOMBRECHER Jacqueline** (Paris, France) / Un oeil neuf sur la réalité à partir des *Siete ensayos*.

10 h 30 : Pause.

10 h 45 : **TITOV Vladimir** (Moscou, Russie) / Mariátegui, pensador político.

11 h 15 : **LETTS Ricardo** (Lima, Pérou) / Mariátegui y la acción política en el Perú.

11 h 45 - 12 h 45 : Table ronde - débat.

12 h 45 : Vin d'honneur-cocktail offert par le Conseil Général des Hautes Pyrénées.

13 h 30 : Déjeuner.

14 h 30 - 17 h 30 : Visite de la ville.

Après-midi

HOTEL DE VILLE DE TARBES



17 h 45 : Accueil des participants par Mr. ***Raymond Erraçarret****, Maire de Tarbes.*

18 h 00 - 19 h 30 : DEBAT PUBLIC: **L'Amérique Latine cinq cents ans après la découverte. Violence et intégration: le cas du Pérou,** animé par **R. Forgues** (Professeur à l'UPPA), avec la participation de **S. B. Guardia** (Historienne et journaliste d'investigation en poste à Mexico) **A. Quijano** (Sociologue et Professeur Invité à l'Université de Sao Paulo), **C. Germaná** (Sociologue et Professeur à l'Université de San Marcos de Lima), **R. Letts** (Député péruvien du Parti Unifié Mariatéguiste).

19 h 30 : Clôture de la rencontre par Mr. ***Pierre Forgues****, Député, Maire-Adjoint de Tarbes, Président du Groupe d'Amitié France-Pérou de l'Assemblée Nationale.*

20 h 00 : Vin d'honneur- lunch offert par la ville de Tarbes.

22 h 00 : Retour en bus à Pau.



AVEC LE SOUTIEN DE :

AIR FRANCE - AIR INTER

AMBASSADE DU PEROU EN FRANCE

CONSEIL GENERAL DES HAUTES PYRENEES

CONSEIL GENERAL DES PYRENEES ATLANTIQUES

CONSEIL REGIONAL D´AQUITAINE

FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES DE L´UNIVERSITE DE PAU ET DES PAYS DE L´ADOUR

MINISTERE DE LA CULTURE

MINISTERE DE LA CULTURE DELEGATIONS REGIONALES D´AQUITAINE ET DE MIDI PYRENEES

MINISTERE DE L´EDUCATION NATIONALE (DAGIC)

UNIVERSITE DE PAU ET DES PAYS DE L´ADOUR

VILLE DE PAU

VILLE DE SAINT MARTIN D´HERES

VILLE DE TARBES

IPADOUR - PAU

PRESENTACIÓN EDITORIAL

Gracias a la extraordinaria energía del Profesor Roland Forgues y a su fervor peruanista, se realizó en Pau y Tarbes, Francia, el Encuentro Internacional sobre "José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del Descubrimiento". También merced a la posición de Forgues como director de Andinica y del Departamento de Investigaciones Peruanas y Andinas de la Universidad de Pau, se logró facilidades excepcionales para la presencia de los invitados. Todo ello sumado a la proverbial hospitalidad de las ciudades pirenaicas mencionadas "y los países de L'Adour".

Se cumplió un programa denso pero estimulante y creativo con la concurrencia de los más destacados mariateguistas europeos, americanos y del oriente. Como quiera que la organización perfecta no dejaba detalle sin cubrir, fuera de las reuniones, a la hora de almorzar o cenar, los invitados estábamos juntos, cambiando ideas sobre los temas discutidos y otros aspectos de la vida y obra de José Carlos Mariátegui.

Los escenarios de las sesiones de Pau y Tarbes no pudieron estar mejor elegidos por tratarse de solemnes lugares que permitieron conocer también aspectos históricos de estas ciudades del Sur de Francia. El clima nos fue favorable y fue grato deleitarse con el panorama imponente de los Pirineos, uno de los paisajes más conmovedores del mundo. El programa social complementario favoreció la dinámica de las relaciones interpersonales, para ampliar y robustecer el vinculo de amistad entre mariateguistas de todos los rincones del orbe.

Este Encuentro se organizó como un anticipo, el primero, de la conmemoración de Centenario del nacimiento del Amauta, en 1994, y el elevado nivel de las ponencias y el éxito logrado es un ejemplo y un desafío de los coloquios o simposios que se realizarán, en Lima y en otras Ciudades del exterior, alrededor de la fecha calendaria, en junio de 1994.

El volumen que presentamos se edita sin esperar las largas dilaciones que antaño suponía la preparación de libros de este

tipo. El material rápidamente acopiado por el Profesor Forgues, se complementó con misma celeridad. Para lograr la pulcritud estilística se ha contado con la colaboración, en primer lugar, de los propios autores, algunos proporcionaron la ponencia en un "disquette" ya corregido; en segundo lugar, los escritos que quedaron pendientes de entrega llegaron en su totalidad, gracias a los modernos medios de comunicación. Don Pedro Amador Rodríguez Vidal ha tenido a su cargo, con su rigor característico, la corrección de pruebas. El personal del secretariado del Encuentro y del Departamento de Investigaciones Peruanistas y Andinas, en Pau, merece, a la distancia, un reconocimiento especial.

Los Editores

Miraflores, febrero de 1994.

LA PRIMERA PIEDRA

En cinco prestigiosos lugares de las hermosas ciudades de Pau y de Tarbes (Francia), que extienden sus encantos al pie de los Pirineos, se realizó los días 21, 22, 23 y 24 de octubre de 1992, a inicitativa del recién creado Departamento de Estudios Peruanos y Andinos de la Universidad de Pau y de los Países del Adour (ANDINICA), un encuentro internacional consagrado a José Carlos Mariátegui y Europa: el otro lado del descubrimiento, *coincidiendo con la conmemoración del Quinto Centenario del Encuentro de los Dos Mundos.*

El evento fue abierto por Hugo Palma, Embajador del Perú en Francia con las palabras que encabezan el presente volumen. Y en la mesa alternaron algunos de los más renombrados mariateguistas del mundo como Kinichiro Harada (Osaka, Japón), Salomón Lipp (Montreal, Canadá), Javier Mariátegui, el propio hijo del Amauta (Lima, Perú), Antonio Melis (Siena, Italia), Aníbal Quijano (Sao Paulo, Brasil), Vladimir Titov (Moscú, Rusia), junto a los nuevos estudiosos, como Violeta Barrientos (Lima, Perú), Ramón García (Bogotá, Colombia), César Germaná (Lima, Perú), Sara Beatriz Guardia (México D.F., México), James Higgins (Liverpool, Gran Bretaña), Guido Podestá (Madison, USA), el salvadoreño Roberto Armijo y el chileno Osvaldo Fernández; así como el diputado peruano por el Partido Unificado Mariateguista, Ricardo Letts, y los investigadores franceses Daniel Aranjo (Pau), Jean Pierre Clément (Poitiers), Francis Guibal (Strasbourg), Jacqueline Hombrecher (París), Bernard Lavallé (Bordeaux).

Imposibilitados de viajar a última hora por varios motivos, José Luis Ayala (Lima, Perú) y Pierre Duviols (Aix-en-Provence, Francia), tuvieron la gentileza de hacernos llegar sus trabajos que se reproducen en el presente volumen.

Cuando ya se podía temer con el derrumbamiento del muro de Berlín, la quiebra del socialismo realmente existente en los países del Este y la desmembración de la Unión Soviética que la figura de Mariátegui iba a sufrir del colapso del marxismo

positivista, el encuentro de Pau y de Tarbes ha demostrado por lo contrario que el pensamiento del Amauta nunca ha tenido más vigencia que en la actualidad.

Los debates del primer día en el histórico Parlamento de Navarra, *creado por Enrique IV y Catalina de Borbón a fines del siglo XVI, hoy en día sede del Consejo General de los Pirineos Atlánticos, como recordó el Vice-Presidente Jean Arriau quien nos recibió en ese prestigioso lugar en nombre del Presidente-diputado, François Bayrou, resaltaron la formación ecléctica de José Carlos Mariátegui, su rechazo a todo dogmatismo y maniqueísmo, su espíritu sintetizador entre Europa y América.*

La segunda jornada que se celebró en la hermosa Alcaldía de Pau, *donde nos acogió el Diputado-alcalde y ex-Ministro de las Relaciones con el Parlamento, André Labarrère, fue a imagen y semejanza de los animados debates que allí sostienen los concejales de la mayoría y de la oposición, pero sin perder nunca los estribos de la ponderación y del buen humor. Así lo demostró el propio André Labarrère quien recordó las palabras atribuidas a Enrique IV cuando en el momento de abdicar el protestantismo para convertirse en Rey de Francia, dijo que París bien valía una misa. Lo mismo haría, pero al revés, varios siglos después, otro hijo de la tierra, el Mariscal de Napoleón, Jean Baptiste Bernadotte, cuyo retrato adorna la sala de reunión, para ocupar el trono de Suecia en 1818. Y con un raro sentido del humor André Labarrère señalaría para ilustrar la apertura al diálogo de la mentalidad bearnesa su propio caso de alcalde de izquierda elegido por una población de derecha. ¿Cómo en tales condiciones la figura de Mariátegui, opuesta a todos los sectarismos y dogmatismos ideológicos, no iba a constituir un centro de interés para la gente del lugar que acudió numerosa a escuchar a los ponentes?*

La tercera jornada fue la reunión académica por excelencia, no sólo por celebrarse en la Facultad de Letras *de una universidad dinámica y en plena expansión como recalcó el Decano, colega y amigo, Christian Manso, en sus palabras de bienvenida, sino por los aspectos literarios que allí se tocaron. Esa jornada mostró en forma concreta aquello que ya se había*

dicho en los debates de los días anteriores, a saber que la obra de Mariátegui es un todo del que no se puede quitar o aislar ninguna parte sin modificar la coherencia del proyecto global. En ese recinto emblemático de la cultura hoy día masificada donde la mujer es mayoría, Mariátegui no podía encontrar mejor lugar para ver debatidos sus aportes críticos a la literatura en general y a la creación femenina en particular, de la que fue el primero en celebrar el valor y la calidad al comentar la obra de Magda Portal, considerada por el autor de los Siete ensayos *como la primera auténtica poetisa del Perú.*

La cuarta y última jornada, sin duda la más política y polémica, tuvo lugar, en su función de la mañana, en el bello y cómodo Hostal del Departamento, *lugar de reunión del Consejo General de los Altos Pirineos en Tarbes, patria de Foch y Théophile Gauthier, en presencia de su propio Presidente, François Fortassin, quien esbozó en su brillante estilo de Profesor de Historia un cuadro realista del pequeño Departamento de los Altos Pirineos que por ser pequeño no deja de ser sin embargo uno de los más dinámicos de nuestros país y de los más visitados con la ciudad de Lourdes. Esta función matutina permitió establecer, entre otros esclarecimientos ideológicos, un claro deslinde entre la obra de José Carlos Mariátegui y quienes, como los ideólogos de Sendero Luminoso, están utilizando el nombre del Amauta para justificar la lucha armada como medio de capturar el poder; lucha armada a la cual el pensador peruano nunca se refirió, como reiteraron varios participantes.*

En la función de la tarde, que se celebró en la Alcaldía de Tarbes, *donde nos acogieron el primer magistrado de la ciudad, Raymond Erraçarret, y el Teniente-alcalde, Pierre Forgues, Diputado y Presidente del Grupo de Amistad Francia-Perú de la Asamblea Nacional, el evento de especialistas mariateguistas se convirtió en un encuentro con el pueblo. A este lugar de reunión acudieron más de quinientas personas para escuchar el diálogo, animado por quien escribe estas palabras prologales, de César Germaná, Sara Beatriz Guardia, Aníbal Quijano y Ricardo Letts sobre el tema:* América Latina, quinientos años después del descubrimiento. Violencia e integración: el caso del Perú.

Tras las palabras introductorias del Señor Alcalde que ubicaron de manera concreta y judiciosa el tema en el contexto de la celebración algo estrepitosa del Quinto Centenario —una celebración que desgraciadamente deja de lado los aspectos negativos del Descubrimiento para atenerse sólo a la hazaña aventurera de Cristóbal Colón—, el debate impulsado por las preguntas de la numerosa asistencia resaltó que para entender la problemática y las manifestaciones actuales de la violencia en el Perú, la desintegración social y los fenómenos culturales, había que remontarse a la época de la conquista española.

Pero se señaló también que este hecho de ninguna manera podía eximir de las responsabilidades del presente a todas las élites políticas criollas demasiado occidentalizadas y escindidas de las masas andinas que por su ineficacia, su ausencia de propuestas alternativas —esas mismas que planteó José Carlos Mariátegui en los años veinte—, dejaron el campo libre a movimientos subversivos radicales y violentistas como Sendero Luminoso; y, como consecuencia de eso, la puerta abierta a todas las aventuras autoritarias de limitación de la democracia, como ocurrió con el autogolpe de Fujimori en la noche del 5 de abril de 1992.

Tampoco faltó quien quiso hacer extensiva en el curso del debate esta legítima crítica a la clase política peruana, a la clase política francesa que si bien siente también erosionarse sus bases electorales no es merecedora de los mismos juicios negativos que su homóloga peruana. Porque ambas clases actúan y luchan en contextos totalmente distintos. Esto es lo que —en mariateguista intuitivo— , resaltaría atinadamente el diputado Pierre Forgues antes de clausurar el encuentro, en su calidad de Presidente del Grupo de Amistad Francia-Perú de la Asamblea Nacional, con las palabras que reproducimos al final

Mientras Mariátegui vivió, sus discrepancias con la Tercera Internacional y el marxismo positivista, su búsqueda de una nueva racionalidad y su tentativa de crear un socialismo indo-americano, sus polémicas con el nacionalismo de Haya de La Torre y sus compañeros apristas, su afán de establecer un puente entre Europa y América Latina, lo convirtieron en blanco privilegiado tanto de los conservadores como de quienes en

aquella época pretendían representar la vanguardia revolucionaria. En estas arduas batallas Mariátegui nunca flaqueó. Un poco más de medio siglo después, la Historia le da la razón de una manera que tal vez nadie hubiera imaginado unos años antes y nos enseña a la vez que no se debe bajar la guardia pues los mitos son tenaces; en el momento menos pensado vuelven a aparecer arrastrando los antiguos demonios de la impostura y del avasallamiento, del autoritarismo y de la violencia.

Bien podría ser ésta la gran lección del encuentro de Pau y de Tarbes, que si bien no reunió a todos los connotados mariateguistas del mundo —tamaña hazaña estaba por encima de nuestras fuerzas— sí afirmo con orgullo que no conozco, ni más acá ni más allá de los mares que surcaron las naves conquistadoras, otra reunión sobre Mariátegui de tanta riqueza intelectual. Este no fue el encuentro de dos mundos, sino de varios continentes que se citaron en tierras de Bearn y de Bigorre para entablar un diálogo fructífero que esperamos se prosiga en el futuro.

Ahora que ha concluido, es cuando el evento comienza a cumplir su verdadera función social. Mientras vivió, Mariátegui tuvo sus lectores naturales en el medio peruano y, después, en los medios peruanistas o latinoamericanos preocupados por el porvenir y la liberación de América Latina. Hoy el lector de Mariátegui puede ser también un lector de otras latitudes y preocupaciones interesado en la elaboración de una racionalidad distinta a aquélla en que estamos viviendo, válida para América y el resto del mundo, de una nueva democracia; en una palabra, un lector que piense una nueva forma de construir un socialismo alternativo basado en la libertad, la solidaridad, y el respeto por el individuo. A todos estos lectores nos debemos. Porque si bien es cierto que Mariátegui no ha dejado de ser objeto de duras polémicas entre partidarios y adversarios o entre quienes pretendían a la exclusividad de su herencia política e ideológica, lo esencial de sus aportes teóricos empiezan apenas a ser estudiados y valorados en su justa dimensión. Los trabajos que ahora se publican son la primera piedra de esta difícil pero exaltante tarea.

Este excepcional encuentro internacional, auspiciado por el Comité Francés para la Celebración del Quinto Centenario del

Encuentro de los Dos Mundos, no hubiera sido posible sin el apoyo activo de los organismos e instituciones siguientes: Air France y Air Inter, Conseil Général des Hautes Pyrénées, Conseil Général des Pyrénées Atlantiques, Conseil Régional d'Aquitaine, Faculté des Lettres de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour, Ministère de la Culture, Délégations Régionales du Ministère de la Culture de Midi Pyrénées et d'Aquitaine, Ministère de l'Education Nationale, Université de Pau et des Pays de l'Adour, Ville de Pau, Ville de Saint Martin d'Hères, Ville de Tarbes. A todos ellos va mi más profundo agradecimiento.

Amén de las personas e instituciones más arriba mencionadas, quisiera agradecer también a todos aquellos que han contribuido al éxito del evento, especialmente a Hugo Palma, Embajador del Perú en Francia, por su estrecha colaboración; a Pierre Forgues, Diputado por los Altos Pirineos y Presidente del Grupo de Amistad Francia-Perú de la Asamblea Nacional, por su invalorable apoyo personal; a Sylvia y Georgetté de su secretariado privado, por su paciencia y eficacia; a Modesta Suárez, por su colaboración y dinamismo; y a las jóvenes colegas Annik Duny, Sophie Andioc-Torres, Isabelle Ibáñez, Nejma Kermele, María Angeles Martínez, Christine Verna, a quienes debemos las reseñas de los debates.

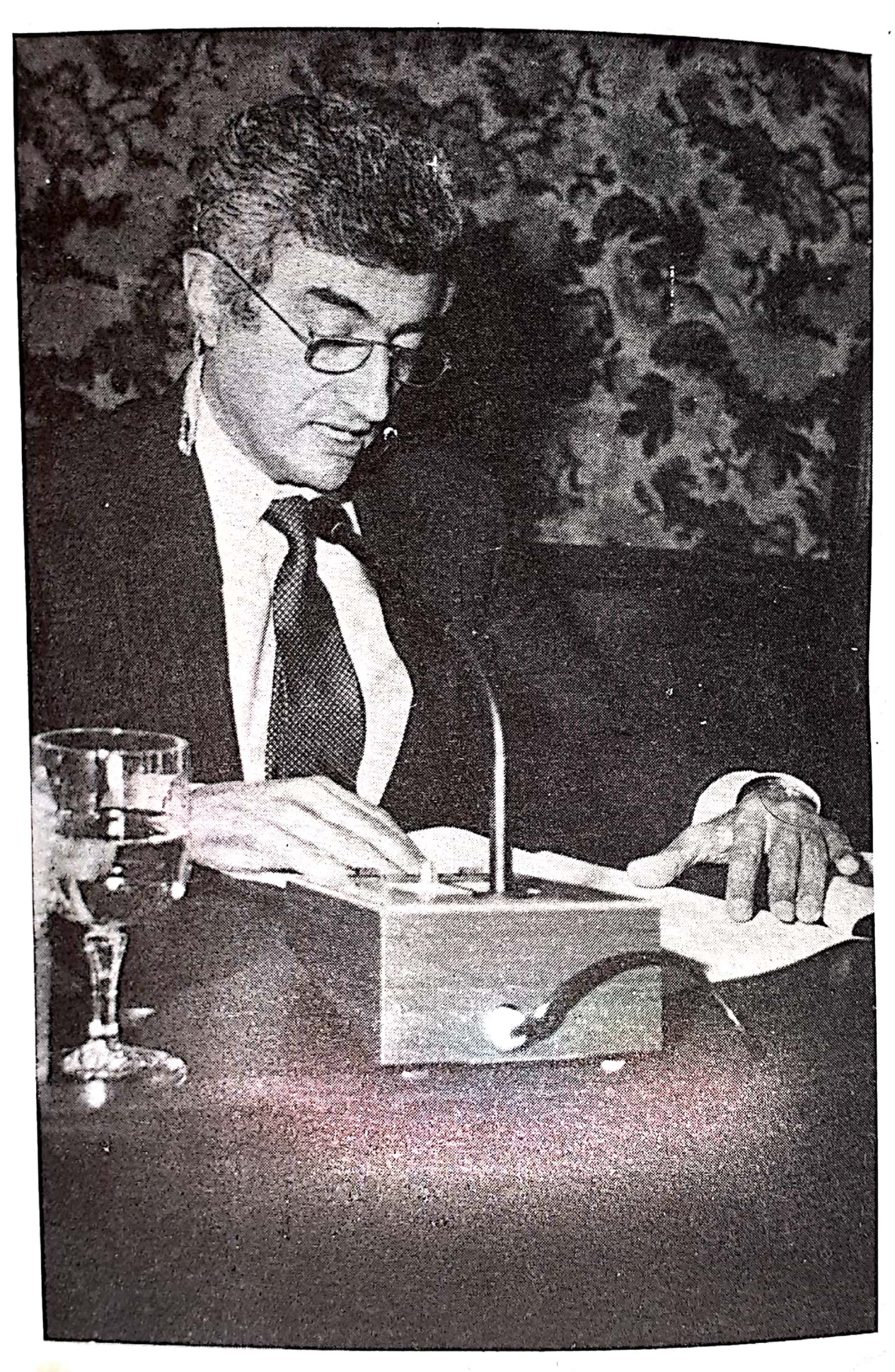
No quisiera terminar esta presentación de un encuentro que merecería sin duda ser valorado mucho más de lo que se puede hacer en el marco de estas breves líneas, sin señalar que la presencia en los parajes del evento de varios miembros del Servico de Inteligencia de Francia enviados, según propias palabras, para "asegurar la seguridad de los participantes contra posibles disturbios o atentados de miembros o simpatizantes de Sendero Luminoso", muestra hasta qué punto la figura de Mariátegui, ilegítimamente apropiada por un movimiento terrorista con el cual no tiene nada que ver, como dejaron sentado con meridiana claridad los debates, está en buena hora suscitando interés e inquietud en nuestro país como en otras partes del mundo. La lección final de todo ello es que la verdadera democracia representa al mismo tiempo un desafío y un riesgo, como señaló el Amauta, pero para la salvación del

hombre no cabe más alternativa que responder al primero y asumir el segundo con honestidad, coraje y dignidad.

Pau, noviembre de 1992

Roland FORGUES

Director de ANDINICA



HUGO PALMA VALDERRAMA
Embajador del Perú en Francia

AHORA QUE HA MUERTO...*

Como representante del Perú en Francia y como ciudadano, me es muy honroso asistir a esta sesión inaugural del Encuentro Internacional José Carlos Mariátegui y Europa, el otro lado del descubrimiento y desear éxito a una reflexión que es en sí misma un homenaje al Amauta.

Sean pues mis primeras palabras de agradecimiento al Conseil Général Des Pyrénées Atlantiques que nos acoge. Al Departamento de Recherches Péruviennes et Andines de L'Université de Pau et des Pays de L'Adour y a su director el distinguido peruanista y amigo Doctor Roland Forgues por la enorme y meritoria tarea de organizar este encuentro.

Agradezco a las Instituciones Públicas y privadas que han contribuido a su realización y agradezco y saludo la presencia de distinguidas personalidades, y muy especialmente la de tan prestigiados especialistas, incluyendo el propio hijo del Amauta, que desde varios continentes han convergido en esta hermosa y acogedora región para tratar de una extraordinaria personalidad peruana y universal.

Hace más de sesenta años falleció en Lima a muy temprana edad un pensador cuya obra es por todos considerada como definitiva para el despertar de la conciencia nacional. En su breve tránsito Mariátegui desarrolló una producción intelectual de tal dimensión, profundidad y densidad, que la tarea de su estudio e interpretación ha requerido gran esfuerzo y, como lo demuestra la presencia de ustedes aquí, no ha concluido.

La variedad de temas que serán examinados es demostrativa de la envergadura intelectual de Mariátegui y de su particular vinculación con Europa. Como su contemporáneo Vallejo —reconocido como "El Poeta de la Periferie"—, Mariátegui fue una viva encarnación del encuentro constructivo de dos mundos. Demostró que los latinoamericanos somos capaces de apropiarnos

---

* Palabras de apertura del Doctor Hugo Palma, Embajador del Perú en Francia.

de la cultura europea sin perder nuestra identidad ni volvernos cosmopolitas. Se recuerda que después diría que en los caminos de Europa fue encontrando al Perú.

Además de importante este encuentro es también oportuno. En la tierra de Mariátegui asistimos a situaciones de extrema gravedad. Tampoco los tiempos que le tocó vivir fueron fáciles y apacibles. Precisamente por sus convicciones, su inquietud social y su vocación política, Mariátegui fue en su quehacer intelectual y vital paradigma de lucidez y de voluntad de modificar una situación intolerable.

El Perú que quería cambiar, era un país eminentemente agrario y feudal. El de hoy no es quizá menos complejo pero sí diferente. No tenemos forma de conocer cómo habría sido la evolución del pensamiento de Mariátegui frente a los cambios en el Perú y en el mundo. Sabemos sí, que hubiera continuado siendo lúcido, riguroso, socialmente comprometido y por encima de todo profundamente humanista y generoso.

La calidad de los participantes en este encuentro garantiza una sustantiva contribución al permanente empeño nacional e internacional de mejor conocer y difundir su obra. También confirma que la obra mariateguiana es antitética a todo intento de reduccionismo, especialmente a aquel torpe y delictivo que pretende reclamarse como su sucesor; constituyendo la contradicción más flagrante y repulsiva con el pensamiento, la personalidad, la vida y la obra de Mariátegui.

Mariátegui el pensador político, el estudioso social comprometido y hombre de cultura, comprensivo y bondadoso, fue en esencia, como se le ha calificado, el más grande Humanista Peruano de este siglo. Sus ideas acerca de las formas democráticas de alcanzar la justicia social continuarán asistiendo a quienes desean fundar un proyecto de cambio tan ampliamente popular como contradictorio con la imposición sangrienta de la pretensión más antidemocrática que ha conocido mi país.

Es en el dilatado contexto de su polifacética inquietud intelectual y humana que debe ser examinada, como habrá de serlo ahora, la obra de Mariátegui que se dio en un ámbito temporal donde, como él mismo lo señalara, nuevas generaciones asumían

la tarea de repensar el Perú. Fue el suyo un momento privilegiado en el cual en medio de profundas coincidencias y divergencias palpitó la sabiduría, la experiencia y la esperanza de todo un pueblo.

La tarea que tienen por delante habrá de iluminarse con el respeto profundo de Mariátegui por las ideas y por los seres humanos. Para los peruanos de hoy es fundamental que se les confirme que frente a quienes encuentran que es más fácil asesinar que convencer, subsistirá siempre la enseñanza de vida, de humanidad y de elevación del auténtico revolucionario cuando dijo refiriéndose a una persona con la cual había discutido y polemizado sin conseguir que sus ideas y sus gustos se acordasen: y cito "Ahora que ha muerto sé que he perdido a uno de mis mejores amigos".



JAVIER MARIATEGUI.

UN AUTODIDACTO IMAGINATIVO*

JAVIER MARIÁTEGUI

RESUMEN

En este texto analizamos la influencia del estímulo temprano en la infancia y adolescencia, en general en el desarrollo de la personalidad de José Carlos Mariátegui, principalmente de su admirable capacidad de asimilación y registro de información. Partimos de la premisa que, en el examen de las relaciones entre la creatividad y la educación formal, lo restrictivo y rígido de la última puede entorpecer el desarrollo de la primera. La enfermedad y la limitación de movimiento en edad temprana produjeron sin duda una experiencia restitutiva, que se hace más patente con la crisis de salud de 1924 que determina una mutilación física y genera una necesaria compensación psicológica del esquema corporal. Asimismo sostenemos que no hay desarrollo independiente, esto es personalización, si no se da libre manifestación al pensamiento original y al proceso de compensación reparativa y creativa de la imagen personal. Estas reflexiones deben mucho a los planteamientos de mariateguistas que han incidido en el estudio de la personalidad, en este caso principalmente de Alberto Tauro[1], Pablo Macera[2] y Alberto Flores Galindo[3].

HIPÓTESIS DE TRABAJO

En esta nota intentamos esbozar sólo un esquema explicativo, una aproximación primera que pretende poner en evidencia cómo la experiencia de la enfermedad y la ausencia de estudios formales —escolaridad y universidad— en José Carlos Mariátegui pudo ser superada con ventaja por su condición de autodidacto y por los estímulos tempranos, que no sólo

---

* Ponencia presentada al Coloquio internacional sobre "José Carlos Mariátegui y Europa: el otro lado del descubrimiento", Pau-Tarbes, octubre de 1992.

llenaron este vacío, sino que contribuyeron a forjar una personalidad tempranamente madura y armónica.

Partimos de la asunción que la educación formal puede ser un obstáculo para el desarrollo de una mentalidad creativa y, por el contrario, su ausencia representar un estímulo eficaz para la emergencia de esa potencialidad, para la forja de una personalidad precozmente estimulada, por la limitación física, en sus capacidades madurativas y en el despliegue de sus talentos.

Una nueva veta para el entendimiento del Mariátegui persona está contenida en la correspondencia con Bertha Molina ("Ruth")[4], que es un verdadero ejercicio introspectivo, y puede utilizarse, merced al puntual registro de fecha, como un sustituto del "diario personal", también llamado "íntimo", una forma literaria para la que estaba especialmente dispuesto, en esos años de adolescencia y de adultez temprana, un escritor de la sensibilidad de José Carlos. Esas cartas tienen un destinatario pero también están dirigidas a sí mismo, a la reparación de la imagen personal física y espiritual y al reconocimiento de las experiencias vitales, desde el "querer ser" o ideal del yo en la terminología freudiana, al "yo real", al propio yo consciente. Representan esas misivas y otros documentos de la época, una entrega de intimismo, y, al mismo tiempo, un registro temprano del mundo emocional e intelectual —ideario y emocionario— de José Carlos Mariátegui.

Estas cartas y los escritos de su adolescencia literaria, de su "edad de piedra", que sólo ahora conocemos de manera sistemática gracias al esfuerzo de Alberto Tauro[4], merece un estudio especial pues ahí se encuentran las claves para el entendimiento de una etapa de transición personal importante. Ya Tauro adelantó un estudio amplio y magistral, como todos los suyos, pero queda aún mucho que esclarecer desde la perspectiva psicológica y con el auxilio hermenéutico de la psicohistoria. Estos apuntes no pueden sino mencionar esta vasta cantera documental e informativa: su esclarecimiento requiere de estudio amplio y de análisis especiales. Toda una

lectura crítica y cronológica que no podemos sino señalar sino como un tema pendiente de la investigación caracterológica.

LA "FORTUNA DE SER POBRE"

Se ha repetido que la madre de José Carlos, Amalia La Chira, y la inestable pareja que formara con su elusivo y errático esposo, Francisco Javier Mariátegui, no tenía recursos económicos y que Amalia tuvo que trabajar para mantener a sus hijos, lo que es estrictamente cierto[5,6]. Se ha reiterado que Amalia trabajaba de costurera pero no se agrega que fue también maestra de escuela en Huacho y que era una mujer cultivada, muy bien informada, de excelente lenguaje, que mantenía una comunicación fluida con los suyos y que daba al hogar toda la intimidad y el estímulo necesarios para generar una genuina vida familiar, malgrado la ausencia del padre. Sus nietos la tratamos muchos años y somos testigos no sólo de su inteligencia sino de su enjundiosa personalidad, enriquecida por el medio circundante, por el reflejo de la "docta ignorancia" (Nicolás de Cusa). Aún están a la disposición de los estudiosos sus álbumes de recortes, indicativos no sólo de sus preferencias sino de su invariable buen gusto.

Eran tiempos de sociedad cerrada, en que la vida de familia gravitaba hondamente en la educación de los hijos, con "cultura de sobremesa" como diría Sebastián Salazar Bondy[7]. "La sobremesa —ha escrito José Gálvez[8]— unía estrechamente a todos los miembros del hogar[...] un ambiente de respeto envolvía estas reuniones en las cuales se hacía la historia del grupo y se sentía vivamente la continuidad de la vida". Si la "vida en Lima era ancha y lenta" (J.Gálvez[8]), lo era más en provincias, en Sayán y Huacho, donde viviera José Carlos su infancia y diera comienzo a su educación primaria, hasta el tercer año, y en el barrio modesto de la Lima antigua donde cursara su adolescencia.

Julio César[9], el hermano menor de José Carlos, nos contaba cómo en la casa existía un orden familiar con respeto a los rituales domésticos. Se servían los alimentos a la misma hora y Amalia, la madre, cumplía un diario ejercicio de jefe de familia.

Recuerda Julio César cómo Doña Amalia servía la sopa que estaba en un recipiente grande, humeante, ubicado al centro de la mesa del comedor. No cabe duda que José Carlos tuvo ya un estímulo importante en su casa de origen y que existía un sistema familiar que lo presidía todo y que el afecto se expresaba en una serie de detalles de la vida cotidiana. En otras palabras, que hubo austeridad, a veces pobreza, en la casa familiar, pero no carencias afectivas básicas. En todo caso, los hijos supieron sacarle provecho a la "fortuna de ser pobre" puesto que, como es sabido, esta condición intensifica el propio esfuerzo.

Desde niño José Carlos descubre el mundo maravilloso de la lectura, que compensa largamente su incapacidad para los juegos dinámicos de los niños y los ejercicios gimnásticos. Había encontrado una sustitución en los libros y fue un voraz lector de todo material bibliográfico que estaba a su alcance y del que sabía cómo procurárselo. María Wiesse señala con propiedad: "El mundo de las lecturas se ha abierto para él, amplio y cordial, amistoso, y el niño enfermo, que ya frecuenta hospitales, tiene en los libros sus más constantes y leales compañeros"[6]. En una carta a Bertha Molina[4] evoca su "infancia fugaz" y una "adolescencia prematura". El libro que debió reunir sus poesías titulado *Tristeza*, tendría como epígrafe estos versos de José Santos Chocano:

"Yo no jugué de niño.
Por eso siempre escondo
ardores que estimulo con paternal cariño.
Nadie comprende, nadie, lo viejo que en el fondo
tendrá que ser el hombre que no jugó de niño".

* * *

Una experiencia dilatada y dolorosa lo sensibilizaría a temprana edad, cuando era atendido por el cirujano traumatólogo francés, Dr. Félix Larré, en la Clínica de la Maison de Santé, en Lima[9]. Amalia no podía pagarle una pieza personal, de modo que se atendió por varios meses —no menos de tres— en una sala común conformada por adultos, en su mayoría franceses, con frecuencia viajantes y marinos que recibían una copiosa correspondencia del exterior. Amalia, al advertir cómo

aprovechaba el pequeño José Carlos las revistas y los libros que recibían esos extranjeros, hechos amigos pronto, ella misma iba al correo central de Lima para recogerlos. Esta fue la iniciación de José Carlos en el idioma francés, que pronto manejaría cuando, desde el puesto de "alcanza-rejones" del diario *La Prensa*, de Lima, además de recoger los artículos de los redactores para entregarlos a la imprenta, salía de la Oficina en procura de los cables, para traerlos a la redacción: en el trayecto trataba de traducirlos, como un ejercicio de aprendizaje[9]. Todo fue, desde niño, una experiencia de adiestramiento que le permitió incorporar no sólo los conocimientos escolares sino los campos de la literatura y la historia mundial que generalmente desconocían los estudiantes de su tiempo.

Pablo Macera[2] ha señalado con propiedad que a Mariátegui lo favoreció la ausencia de la escuela formal y de la Universidad, puesto que, de someterse a ellos se habría retardado su prodigiosa capacidad de incorporación del conocimiento que siempre lo caracterizó, desde niño hasta su vida de adulto. José Carlos no perdió tiempo en materias inútiles propias del calendario escolar en ese tiempo: se nutrió de las fuentes directas, de los libros y de lecturas complementarias que lo hicieron un "adolescente precoz" con capacidad extraordinaria de asimilar el mundo como experiencia de totalidad.

Sobre este tema escribe José Tamayo Herrera: "En la Universidad de la vida, gracias a su inteligencia privilegiada, a su creatividad innata, a su sed de saber, este hombre escuálido y rengo edificó una cultura superior en muchos aspectos a la de los adolescentes estudiantes sanmarquinos o de la Universidad Católica, sus contemporáneos, que uncidos a cátedras oxidadas e ideas caducas, apenas podían balbucear una teoría contemporánea, moderna y concreta. ¡Qué claro se ve en José Carlos, el tremendo fracaso de la educación universitaria peruana! El alcanzó en escasos tres años y meses una formación enciclopédica, una teoría madura, que las universidades de entonces jamás darían a los estudiantes promedio de su época. La experiencia europea, autodidacta, nutrida de observaciones, experiencias, vivencias y lecturas en idiomas extranjeros significó para Mariátegui, mucho más que cien grados o títulos empolvados de las mediocres universidades peruanas de entonces, y natu-

ralmente muchísimo más que las paupérrimas instituciones universitarias de nuestro tiempo. Aprendió idiomas extranjeros, adquirió un humanismo cosmopolita, estudió y vio el marxismo en acción y volvió al Perú, con un bagaje que quizá ningún contemporáneo había tenido la oportunidad de reunir. ¿Convirtió Mariátegui su tesoro de cultura, su sapiencia vital, en un medio para el logro, para el ascenso social, para el enriquecimiento y el acomodo fácil? De ningura manera, había desposado en Europa, con una mujer (Anna Chiappe) y con una idea, el socialismo, y luego consagró su vida a una misión trascendental: la fundación del socialismo peruano, la tarea de siembra de las ideas que había adoptado con 'una filiación y una fe' "[10].

Este afanoso y casi obsesivo hábito de leer inquietaba a su madre, quien creía, como era corriente entonces, que el excesivo estudio debilitaba a las naturalezas frágiles. Como quiera que José Carlos no cumpliera la orden de no leer en su cama, se le dejaba sin corriente eléctrica: leía entonces con mayor esfuerzo, utilizando la bombilla del alumbrado público que daba a su ventana.

La niñez y la adolescencia de José Carlos son etapas poco documentadas de su vida. Ha sido reconstruida ingenuamente por su primera biógrafa, María Wiesse[6], contertulia con José Sabogal, su esposo, del Rincón Rojo, quien se ocupaba de las recensiones sobre música en la revista *Amauta*. La biografía de Rouillón, en general, y, en especial, estos primeros años de Mariátegui, es una reconstrucción fantasiosa y arbitraria de los hechos, a partir de datos fragmentarios[5].

Los juegos infantiles de José Carlos si bien fueron de poco movimiento físico por las limitaciones de la enfermedad, se compensaban con un gran despliegue de imaginación. "Nuestros juegos de niños —me contaba Julio César[9]— comparados con los propios de la edad, eran distintos, maduros los llamaría para nuestra corta edad puesto que se trataba, por ejemplo, de una ciudad sitiada, que enviaba embajadores a su rival, con planteamientos estratégicos y largas negociaciones que hoy llamaríamos geopolíticas, todo ello poniendo de relieve la psicología de los personajes y los distintos comportamientos

por ellos evidenciados". Mariátegui trasladaría después, en su adolescencia literaria, a la escena política nacional, "un teatro guignol para los lectores del periódico".

UN NOMBRE INVENTADO: JOSÉ CARLOS

José Carlos es un nombre creado por quien fue inscrito en la partida de nacimiento como José del Carmen Eliseo. Desde la temprana adolescencia (o al final de la niñez), José decidió llamarse José Carlos, quizá por la proximidad fonética con "del Carmen", voz que se aproxima a Carlos, y por el deseo de tener un nombre compuesto, propio, que subrayara indeleblemente su propia individualidad. José Carlos es el nombre, la identidad de Mariátegui desde sus primeras incursiones en el periodismo, que siempre usó y que sólo trocó por algunos de los seudónimos de su adolescencia literaria, principalmente el de *Juan Croniqueur*[11]. No sabemos la reacción de su madre ante este complemento del nombre, libremente elegido. En la intimidad de la familia de origen, esto es en la materna, se le llamaba José a secas, o en diminutivo cariñoso ("Josecito"). Así lo llamaban su madre y sus hermanos, renuentes al cambio o al complemento del nombre con el que Mariátegui se distinguía y se singularizara. En la elección del nombre se aprecia también un complemento de la identidad de quien es consciente que se hace a sí mismo, superando la fragilidad corporal y las limitaciones materiales.

José del Carmen Eliseo es un nombre que aparece con la partida de nacimiento de Moquegua, documento que Mariátegui ignoró. Su nacimiento en esa ciudad del sur peruano fue un secreto familiar que se revela recién en la década del 30. Julio César, hermano un año menor que José Carlos, nos informó sobre esta revelación no conocida por su hermano, tanto y más cuanto que sin duda le hubiera agradado al Amauta saber que había nacido en Moquegua y no en Lima, dato demográfico que, de conocerlo y compartirlo en la familia, no lo hubiera jamás negado[9]. Como saben los estudiosos de su vida y obra, existe otra partida registrada en Lima que da por nacimiento el año 1895, fecha que José Carlos usó en su breve descripción autobiográfica.

EL "AVENTURERO DEL ESPÍRITU"

José Carlos compensó seguramente las frustraciones de la vida cotidiana, mayormente la época de limitación del movimiento, con el ejercicio educativo de la imaginación. Eran temas gratos a su espíritu las vanguardias literarias y artísticas, el teatro paradojal pirandelliano, sus personajes extremos e inverosímiles y los problemas de la naturaleza humana entrevisto por el psicoanálisis y el freudismo en la literatura contemporánea. Para una persona dotada, la imaginación y la fantasía son facultades tan importantes como la inteligencia.

Sólo en su ensayo narrativo *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella,* escrita a comienzos de 1929, pocos meses después del fallo del tribunal de Turín, dio rienda suelta a su fantasía y al manejo paradojal de los personajes, al gusto "de oponer a la ficción de la realidad la realidad de la ficción"[12]. Caso pirandelliano lo llamaría Mariátegui.Coincidentemente, un año después, en febrero de 1930, el propio dramaturgo italiano llevaba a la escena *Come tu mi vuoi*[12], con argumento parecido al "caso Canella", aunque Pirandello siempre sostuvo la autonomía de su obra frente al argumento del "desmemoriado de Collegno". En todo caso, muy "pirandellianamente", la realidad habría plagiado su obra.

Honorio Delgado[13] una vez me contó —exactamente el día en que lo traté por vez primera, citado por él, en el Pabellón 2 del Hospital "Víctor Larco Herrrera"— lo enterado que estaba Mariátegui sobre el movimiento psicoanalítico y el interés, casi el entusiasmo, con que seguía su desarrollo. "La historia les da siempre la razón a los hombres imaginativos" señala Mariátegui en el mismo texto que cita a Oscar Wilde y su original ensayo *El alma humana bajo el socialismo* en el que lanza el escritor inglés su desafío: "progresar es realizar utopías"[14].

Esta actitud básica, hizo que siempre le fascinara la "personalidad del aventurero" aunque dejó sólo el título de un ensayo que debió integrarse a los que constituyen *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*[14]. "Aventurero del

espíritu" como enseñaba Renato Descartes. Gran aventurero era, para José Carlos, Cristóbal Colón, como lo expresara en un reportaje ("Instantáneas") de *Variedades*, en mayo de 1923[15]. Cinco años después se extendió en la consideración que Colón era "el héroe histórico o pretérito de mi predilección. Pienso en él cada vez que me visita la idea de escribir una apología del aventurero. Porque hay que reivindicar al aventurero, al gran aventurero. Las crónicas policiales, el léxico burgués, han desacreditado esta palabra. Colón es el tipo del gran aventurero: *pionner* de *pionners*. América es una creación suya..."[15]. También había, por la misma razón, que esclarecer y rescatar a la imaginación de la "mala fama que la desacredita y deforma".

La presencia de Nietzsche y del pensamiento nietzscheano en su trabajo intelectual está presente a lo largo de la producción intelectual de José Carlos Mariátegui, principalmente en los últimos y más fecundos años de su vida. Pero no sólo se trata de influencia en el pensamiento sino en su propia psicología, transida de lucha, de afirmación, de energía voluntarista. Esta importante consideración, que ha merecido recientemente un esclarecedor ensayo de Ofelia Schutte, es otra veta que permitirá nuevos desarrollos en el estudio de una área particularmente sensible de la personalidad del Amauta[16].

"Pensamiento aventurero" es una de las características que adjudica en este tiempo E. P. Torrance[17] al concepto de creatividad. "Aventurero" en el sentido de captación curiosa de la realidad y curiosidad para explorarla y redescubrirla. Producto o proceso, la aventura del pensamiento se da como tipo de propuesta de los investigadores del ámbito psicológico de la creatividad.

"Aventurerismo", de algún modo asociado al concepto de "quijotismo" de Unamuno[18]. El maestro de Salamanca describía a Simón Bolívar dentro de su pléyade de "quijotistas", que comprende también a Mariátegui, si se juzga su obra en perspectiva. "Bolívar —escribe Unamuno— fue uno de los más fieles adeptos del quijotismo". "Los últimos momentos del gran Libertador —agrega Unamuno—, son de tan intensa poesía como los últimos momentos del caballero manchego". "Poesía,

sí; esta es la palabra, poesía. Poesía es la que rezuma de la vida de Bolívar, como es poesía lo que rezuma de la historia de la emancipación de las repúblicas hispanoamericanas, lo mismo que de la épica historia del descubrimiento y la conquista..."[18].

LA ENFERMEDAD Y LA IMPORTANCIA DEL MÉTODO

Mariátegui era un escritor metódico y disciplinado. Del diarismo le quedó como secuela el redactar sus artículos apresuradamente, al "cierre" de las ediciones de las revistas *Variedades* y *Mundial* de las que era colaborador hebdomadario. Pero los temas no eran improvisados: los había esbozado mentalmente. En una encuesta conducida por Ricardo Vegas García de *Variedades* sobre "¿Cómo escribe usted?", respondió Mariátegui: "Tengo tendencia al método. Me preocupa mucho el orden en la exposición. Me preocupa más todavía la expresión de las ideas y las cosas en fórmulas concisas y precisas. Detesto la ampulosidad. Expurgo mis cuartillas tanto como me lo permite el vicio de escribir a última hora. Procuro tener, antes de ponerme a escribir, un itinerario mental de mi trabajo"[19]. Cuando paseaba por los alrededores de la casa de Washington conducido por amigos en su silla de ruedas, por el Parque de la Reserva o el Bosque de Matamula, se ensimismaba con frecuencia para meditar o se detenía para anotar algún pensamiento presente en ese momento en la conciencia, producto de ideas propias, concatenadas a la información preexistente[20].

¿En qué forma pudo la enfermedad contribuir a la realización personal? De niño y durante la primera etapa de la adolescencia, hasta que comienza a trabajar, José Carlos descubre un *tiempo personal* que le permite estudiar por su cuenta y superar los textos escolares para ir forjándose una vocación de autodidacto. Pero además de las lecturas obligadas pronto accedió al mundo de los adultos para interesarse en las obras más significativas de la cultura de todos los tiempos. Los largos días de reposo que hubo de guardar en su casa en Huacho o en la Maison de Santé no eran "días blancos" desde que lo acompañaba la posibilidad de aprender y hacer del saber una forma de hedonismo, esto es, del disfrute del conocimiento como una forma de utilizar plena y gozosamente el tiempo[9].

Como Karl Jaspers, Mariátegui podría repetir, a partir de la quiebra de su salud que superó tras la amputación de un miembro: "Aprendí, entonces, a organizar mi vida bajo las condiciones de la enfermedad... Era cuestión de tratarla correctamente en forma casi subconsciente y trabajar como si ella no existiera... Es asombroso el amor a la salud que genera un estado morboso en sí estacionario. La salud precaria que en éste subsiste se torna más consciente, más preciosa, acaso más sana casi, que la normal"[21].

La enfermedad conlleva todas las molestias conocidas pero, como lo recuerda Laín Entralgo, cumple también una operación "aisladora", no sólo para enfrentar al hombre consigo mismo; es también un "recurso", para "evadirse de los quehaceres que la salud impone o para descansar de ellos y entonces es vivida como un "refugio"...un "instrumento" para la creación de una vida nueva. *Ex valetudine vita nova...*"[22].

De las cuatro respuestas que propone Laín como modos colectivos de sentir y experimentar la enfermedad —como castigo, como azar, como reto y como prueba[22]—, en Mariátegui se dio como reto y como prueba. Como reto, la cronicidad y la limitación física, alimentó los mecanismos de compensación en la niñez y la temprana adolescencia, y como prueba a lo largo de su vida, marcadamente después de la crisis de 1924, que culmina con la amputación y que le impone un cambio en su forma de vida.

En enero de 1926 responde así a una encuesta: "desde hace algún tiempo, estoy en un período de adaptación de mi vida y de mi trabajo a mis mudadas condiciones físicas. Noto que he adquirido gustos sedentarios"[23]. Quizá pudo pensar, como su admirado Nietzsche, cuando éste, preguntándose lo que era la enfermedad, veía también en ella un medio de realizarse (Jean Guitton[24]).

Fue un autodidacto como periodista, aprendió el oficio y el arte viendo a las gentes escribir. Con un elevado concepto del poder comunicante del texto impreso, José Carlos no fue un receptor pasivo de lo que veía hacer sino desarrolló pronto un

criterio que se mantuvo como crítico a lo largo de su vida. En las variadas tareas de un "alcanza-rejones", aprendió, desde la base, el proceso de la información y derivó una elevada noción de la ética periodística[25].

El tema estaba ya en mente, a veces anunciado, antes de ser escrito. Mariátegui tenía una preocupación permanente por la claridad y el orden de la exposición. Cuando Angela Ramos lo entrevistara en julio de 1924, a la pregunta "¿cómo hace usted para vivir al corriente de la actualidad internacional y referírnosla sin engañarse y sin engañarnos?", respondió: "Trabajar, estudiar, meditar. Alguien me ha atribuido la lectura de revistas checoeslovacas y yugoeslavas. Puede usted creerme si le afirmo que mis fuentes de información son menos exóticas y que no conozco lenguas eslavas. Recibo libros, revistas, periódicos de muchas partes, no tantos como quisiera. Pero el dato no es sino el dato. Yo no confío demasiado del dato. Lo empleo como material. Me esfuerzo por llegar a la interpretación"[26]*.

LAS "HORAS DE RECREO" Y LAS CONFESIONES EPISTOLARES

La investigación de los planes editoriales de José Carlos no está limitada a la correspondencia con Samuel Glusberg, aunque en ella se consigne lo más importante[27]. Por ella sabemos por ejemplo que trabajaba en un proyecto de novela ambientada en el Perú, al mismo tiempo que su asombrosa creatividad buscaba otros derroteros, por ejemplo, una reflexión general sobre la poesía: "Para una tesis sobre la poesía contemporánea, —escribe—, cuyos materiales estoy allegando

---

* Anna Chiappe recordaba con gracia el anuncio de que se preparara para la entrega de las colaboraciones semanales de Mariátegui a *Variedades* y *Mundial*: "Annita, ponte el sombrero" era la consigna. Entonces las mujeres no tenían necesidad del peinado y en poco tiempo se "arreglaban para salir fuera de casa" tocadas invariablemente con sombrero. Este arreglo tomaba no más de 20 minutos a media hora. Desde su enunciación al poner José Carlos el papel a la máquina de escribir, hasta la rápida relectura de lo mecanografiado y al agregado de algunas enmiendas manuscritas, ese tiempo era el que le tomaba escribir un artículo[34].

en mis horas de recreo, he concebido tres categorías: épica revolucionaria, disparate absoluto, lirismo puro. Más que tres categorías propiamente dichas me he esforzado por imaginar o reconocer tres líneas, tres especies, tres estirpes. Su mejor representación gráfica —todas las teorías modernas se caracterizan por la posibilidad de poder expresarse gráficamente— serían tal vez tres tallos. Todo lo que significa algo en la poesía actual es clasificable dentro de una de estas tres categorías que superan todos los límites de escuela y estilo"[28].

Ya en su revista había agregado a un poema de Martín Adán, una "Nota de Amauta" en la que sostiene que el disparate puro es "una de las tres categorías sustantivas de la poesía contemporánea. El disparate puro certifica la defunción del absoluto burgués. Denuncia la quiebra de un espíritu, de una filosofía, más que de una técnica. En una época clásica, espíritu y técnica mantienen su equilibrio. En una época revolucionaria, romántica, artistas de estirpe y contexturas clásicas como Martín Adán, no aciertan a conservarse dentro de la tradición. Y es que entonces formalmente la tradición no existe sino como un inerte conjunto de módulos secos y muertos. La verdadera tradición está invisible, etéreamente en el trabajo de creación de un orden nuevo"[29].

Quien revise la correspondencia cursada con Vegas García, desde la casa de Leuro, en que Mariátegui convalece, hasta su traslado a la casa de Washington, se dará cuenta de cómo disciplinaba sus escritos anticipadamente, en una estructura flexible que permitía que los tópicos variaran si un giro en las "figuras y aspectos de la vida mundial" así lo reclamaba[27]. Este flujo epistolar se distancia primero y desaparece después con la instalación del teléfono en la casa de Washington. Cuando la noticia del exterior hacía imperativo el comentario de actualidad, el escritor, deseoso de dar cuenta de sus lecturas o de sus propias elaboraciones, cedía el lugar al gran articulista, capaz de manejar la noticia puntual sobre tópicos, personas y acontecimientos, combinando el reclamo presente con la profundidad o la originalidad en el tratamiento.

Llama la atención, tanto en la correspondencia con Bertha Molina cuanto en sus escritos de juventud, una reiterada e

injusta autocrítica cuando se considera un "abúlico". Quien tenía el envidiable privilegio de escribir dos o tres artículos por día, mantenerse al día en la información nacional y mundial y leer con provecho muchísimos libros, no puede calificarse de "abúlico" aunque reconocemos que este término en el campo de las ciencias psicológicas tiene un alcance más severo que en el lenguaje coloquial, que traduce "falta de voluntad o de energía". En la carta donde comunica su airada renuncia a *El Tiempo*, del 25 de junio de 1918, dirigida a su director y propietario Don Pedro Ruiz Bravo, dice José Carlos que lo llevaron a integrarse a ese diario, "con la complicidad dolorosa de mi abulia y mi inquietud, solicitaciones de usted"[30]. Lo probable es que para Mariátegui "abulia" expresara el descontento con la tarea cotidiana del periodismo y el poco campo para el trabajo creativo.

Otra nota de interés es el sentido del humor en José Carlos, el humor como vivencia creativa. Anima sus escritos juveniles y se mantiene presente en su época de madurez. Es un humor novedoso, oportuno, llevado a veces al sarcasmo y a la paradoja. En todo caso, congruente con un espíritu alegre, que sabía ponerlo de manifiesto y darle curso frente a las dificultades cotidianas y las penurias del diario vivir.

El humor y la alegría son dos notas señaladas por amigos y contertulios del Rincón Rojo. Es "la risa luz" que "le brotaba del alma y le llegaba a los ojos hecha llama" como recuerda Angela Ramos, quien agrega: "Risa que alumbró todos los caminos, que iluminó todas las inteligencias, que confortó todos los corazones...Yo veo más que el rostro, la risa de José Carlos optimista, triunfadora. Era toda una gama: la bondad, la ternura, la ironía, la burla, la expresaban sus labios finos y maestros en el arte de reír...¡Cuánta alegría, cuánta fuerza, cuánta fe!"[31].

Lucas Oyague, amigo de las primeras horas periodísticas, lo recuerda como "hombre alegre...un aspecto que lo singularizaba y le ganaba la simpatía y la admiración de sus contertulios y era su innata y permanente alegría...[era] acogedor, reconfortante y hospitalario solamente por esa alegría

sin sombras y sin eclipses que como un sol mediterráneo alumbraba el rostro pálido de Mariátegui"[32].

El auténtico Mariátegui, "lúdico y festivo", es el que se transluce de los recuerdos de los trabajadores de Vitarte y de la Universidad Popular, que Rafael Tapia ha recogido en testimonios directos[33]. Pero, todo a su tiempo, daba a sus lecciones sobre la historia de la crisis mundial en la Universidad Popular, seriedad y sistema. Anna Chiappe recuerda cómo ambos venían caminando de la casa de Huari al Palacio de la Exposición, —una parte cedida entonces a la Federación de Estudiantes—, con libros en la mano. José Carlos traía un resumen, un texto abreviado o una "ayuda-memoria" de la exposición. Traducía directamente textos en francés o italiano las citas indispensables para el desarrollo de las exposiciones. La espontaneidad y la sencillez no restaba seriedad y documentación a sus lecciones[34].

LA PERSONA Y EL PERSONAJE

Si se quiere trazar el perfil de la personalidad de José Carlos Mariátegui nada más apropiado que recurrir a su obra, principalmente al examen de su persona y sus obras. Así sería consecuente con el *dictum* de su admirado gran esteta, Oscar Wilde, quien en el prólogo del *Retrato de Dorian Gray* sentenció: "la más elevada, así como la más baja de las formas de crítica, *son una manera de autobiografía*" [énfasis nuestro][35] .

La procedencia de un hogar modesto y la temprana experiencia de la enfermedad, asociada a la obligada y precoz asimilacion del mundo de los adultos, dio cohesión más bien positiva al proceso dinámico de la integración del ser personal. La experiencia vivida en esas condiciones puede quizá en la mayoría de los casos contribuir a un troquelado imperfecto, a la herida narcisista, a la distorsión neurótica del yo. En otros casos, los menos, y este es sin duda.el caso de José Carlos, las limitaciones del temprano desarrollo y la permanente presencia, desde el fin de su niñez, de la enfermedad con una señal manifiesta, que fue desde la dificultad para el movimiento hasta la cojera como secuela visible, pudo asimilar

las vivencias emocionalmente penosas transformadas en experiencias acrisoladas e integradas.

Fuera de lo biográfico, escasamente precisado y por lo general novelescamente reconstruido —pese a las buenas intenciones de sus autores—, la búsqueda del Mariátegui esencial, como ya lo hemos señalado, es una tarea aún pendiente de realización. Basadre refiere en sus memorias que conoció a José Carlos Mariátegui en la Biblioteca Nacional, en el despacho del director de entonces, Luis Ulloa. Mariátegui era "contertulio habitual de Ulloa", a quien debía amplio acceso al material bibliográfico de la Biblioteca[36]. Basadre agrega que "debe ser estudiada la influencia que don Luis pudo ejercer sobre José Carlos", teniendo en cuenta, principalmente, la orientación de Ulloa por el socialismo y su participación en el Comité de Propaganda Socialista, en 1918. Mariátegui y Ulloa se conocieron en el diario *El Tiempo*, en 1916, puesto que el primero se contó entre sus fundadores[36].

"La persona y su modo de hacerse, la personalización, —escribe J.J.Saurí[37]— se muestran con categorías fundantes de todo el discurrir acerca del hombre y de lo humano". Antes este autor había deslindado en la persona "la preocupación por el fluyente pasado registrado en el presente; esto es, por la historia vivida en la que se aprende el modo fundante de la existencia misma" (Saurí[37]). La persona no es un conjunto de caracteres fijos sino una praxis en permanente integración que sólo se reconoce en la dinámica de su desarrollo o, para decirlo en palabras del mismo Mariátegui, "episodio por episodio, faceta por faceta"[38].

La relación de Mariátegui con el movimiento, con la aprehensión dinámica del acontecer, es una constante en su obra y se da como una superación de los factores físicos limitantes. El yo corporal restituía las funciones plenas y hacía un desafío permanente la superación de la invalidez. Basadre cuenta en sus memorias su afición por la carrera de caballos y su descubrimiento de "una tendencia literaria por obra de su director". Agrega este interesante recuerdo comparativo: "Un médico amigo, Juan Francisco Valega, cree que así como un famoso pintor francés, Toulouse-Lautrec, caracterizado por su

deficiencia física, escogió como modelos a bailarinas, así también "Juan Croniqueur", por contraste, se sintió atraído hacia los caballos de carrera"[36].

Viajar era su afición predilecta y la pudo cumplir en Europa, principalmente en Italia. "Soy un hombre orgánicamente nómada, curioso e inquieto", declaró en una entrevista. Alberto Tauro fue el primero en señalar cómo en los seis reportajes atendidos por José Carlos Mariátegui "asoman reveladoras facetas de su pensamiento y su personalidad"[39]. "No sólo —escribe Tauro— por la seriedad y el original énfasis con que aborda las respuestas, sino por su sinceridad y su ingenio. No sólo por la información autobiográfica, reticentemente deslizada, sino por la prestancia de sus juicios, la claridad y la coherente agilidad de sus formulaciones, y la entereza de su actitud"[39].

MARIÁTEGUI: UN ESPÍRITU MÓVIL

Pocos saben que José Carlos, asociado a su amigo Hugo Pesce, compró un automóvil a fines del 29 y los primeros meses de 1930[40]. Era un Chrysler sedán de 4 puertas. Los pagos comenzaron el 2 de enero de 1930, con aportes desiguales pues Hugo, como médico, lo necesitaba más y tenía mayores recursos. De la cuota inicial, 40 libras peruanas, 14 puso José Carlos y 26 Hugo. Resulta patético recordar que hasta comienzos de abril, esto es en víspera de la crisis de salud que terminara con su vida, Mariátegui atendió parte del pago que le correspondía. ¿Qué era para Mariátegui disponer de un automóvil? Sin duda, compensar y disminuir su limitación de movimiento, tener un desplazamiento más rápido, en fin, darle a su cuerpo la dinámica que la ausencia de una pierna le negara.

Contaba Anna todo el entusiasmo con que se lanzó a la aventura de esta compra, qué planes cifraba en disponer de movilidad, con qué alegría contagiosa hablaba del automóvil[33]. En el delirio febril de los últimos días aparecía el automóvil en la pista, los riesgos de su conducción por Anna: "Annita, el carro, cuidado..." repetía como si estuvieran en una carretera,

y, aunque preocupado de los riesgos, con una expresión facial de disfrute[33]. Los proyectos de viaje a Buenos Aires tenían entre sus objetivos, además de alejarse del asedio político, someterse a una prótesis ortopédica que le permitiera recuperar la movilidad.

En una preciosa muestra de su estilo perspícuo y mordaz, el artículo sobre "la civilización y el caballo" señala el cambio que experimenta el indio jinete con la cabalgadura que tanto contribuyera a su conquista[41]. Pero el caballo es demasiado individualista para estos tiempos de colectivismo. El automóvil supone la modificación del comportamiento: la presencia del *chauffeur* y la simbología del automóvil, recuerdan a Keyserling en su afirmación respecto que el conductor sucede al caballero en esos tiempos donde la velocidad no sólo se expresa en los rápidos medios de transporte sino por la adaptación rápida del hombre a los progresos de la técnica.

En suma se puede decir que José Carlos Mariátegui, consciente de su talento, hizo de la casi ausencia de escolaridad formal, de la enfermedad limitante por largos períodos, de la pobreza del hogar de origen y de la pronta incorporación al mundo del trabajo, un proceso de restitución creativa que le permitió realizarse como persona y como pensador, en un "tiempo peruano" denso y desafiante. El examen de su formación personal permite apreciar en perspectiva los alcances de su vida y de su obra, ese todo integral que Mariátegui llamaba "una sola cosa, un único proceso"[42].

REFERENCIAS

1. Alberto Tauro: "Estudio preliminar" a *Escritos Juveniles*.T. I, Empresa Editora Amauta, Lima, 1987.

2. Pablo Macera: Entrevista en *La República*, 1990. Comunicación personal, 1992.

3. Alberto Flores Galindo:"Presentación" a *Invitación a la vida heroica, Antología de José Carlos Mariátegui*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1989.

4. Alberto Tauro: "Las cartas de José Carlos Mariátegui a Bertha Molina (1916-1920)", *Anuario Mariateguiano*, Vol.I, Nº 1, 1989, pp.37-119.

5. Guillermo Rouillón: *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*, T.I, La edad de Piedra. Editorial Arica, Lima, 1975.

6. Maria Wiesse: *José Carlos Mariátegui (Etapas de su vida)*. Editorial Hora del Hombre, Lima, 1945.

7. Sebastián Salazar Bondy: *Lima, la horrible*. Ediciones Era, México, 1964.

8. José Gálvez: "La sobremesa", *Estampas limeñas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1966.

9. Julio César Mariátegui La Chira (1895-1982): Comunicación personal sobre "una infancia compartida".

10. José Tamayo Herrera: *El indigenismo limeño: "La Sierra" y "Amauta". Similitudes y diferencias (1926-1930)*. Universidad de Lima, Facultad de Ciencias Humanas, Cuadernos de Historia IV, Lima, 1988.

11. Alberto Tauro: *Hacia un catálogo de seudónimos peruanos*. Separata del Boletín Bibliográfico, Biblioteca Central, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1965.

12. Javier Mariátegui: "La novela y la vida". Reseña de la publicación en italiano de *Il romanzo e la vita*, In forma di parole editore, Marietti, Bologna, 1990, *Suplemento Dominical, El Comercio,* Lima, 19 de mayo de 1991. (Reproducido en *Anuario Mariateguiano*. Vol.III, pp. 136-138, Lima, 1991).

13. Honorio Delgado (1892-1969): Testimonio personal sobre José Carlos Mariátegui, Lima, 1956.

14. José Carlos Mariátegui: "La imaginación y el progreso", en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy.* Tomo 3 de la serie popular de *Obras Completas,* Empresa Editora Amauta, Lima, 1950.

15. "Instantáneas" de *Variedades*. Lima, 26 de mayo de 1923.

16. Ofelia Schutte: "Nietzsche, Mariátegui and Socialism: a Case of 'Nietzschean Marxism' in Perú?", en *Social Theory and Practice,* Vol. 1 Nº 1, pp. 71-85, 1988. (Versión en español en *Anuario Mariateguiano*, T. IV, 1992).

17. E. P. Torrance: "Developing creative thinking through school experiencence", en Parnes & Harding: *A source book of creative thinking,* Scribner, New York, 1962.

18. Miguel de Unamuno: "Don Quijote y Bolívar", en *Ensayos*, T.I, Aguilar de Ediciones, Madrid, 1945.

19. Ricardo Vegas García: "¿Cual es en su concepto la figura literaria más grande que ha tenido el Perú?", *Perricholi*, Nº 8, Lima, 11 de febrero de 1926.

20. Sandro Mariátegui: Testimonio personal.

21. Karl Jaspers: *Autobiografía filosófica*. Editorial Sur, Buenos Aires, 1964.

22. Pedro Laín Entralgo: "La enfermedad como experiencia", en J. Marías *et al.*, *Experiencia de la vida*, Tribuna de la Revista de Occidente, Madrid, 1960.

23. "Cómo escribe usted". Encuesta de *Variedades*, Lima, 9 de enero de 1926.

24. Jean Guitton: *El trabajo intelectual*. Segunda edición, Ediciones Rialp, Madrid, 1981.

25. José Carlos Mariátegui: "Nota autobiográfica" contenida en la carta a Samuel Glusberg, fechada en Lima, el 10 de enero de 1928. En *Correspondencia*, T.II, pp.330-332. Empresa Editora Amauta, Lima, 1984.

26. Angela Ramos: "Una encuesta a José Carlos Mariátegui", *Variedades*, Lima, 23 de julio de 1926.

27. José Carlos Mariátegui: *Correspondencia*, T. I y II, cit.

28. José Carlos Mariátegui:"Rainer María Rilke", *Variedades*, Lima, 9 de abril de 1927; en *El artista y la época*. Tomo 6 de la serie popular de las *Obras Completas*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1959.

29. José Carlos Mariátegui: "Defensa del disparate puro", *Amauta*", Nº 13, marzo de 1928.

30. José Carlos Mariátegui:"Carta al Director de 'El Tiempo'", en *Correspondencia*, T. I, p. 4, Empresa Editora Amauta, Lima, 1984.

31. Angela Ramos: "La sonrisa de José Carlos", en *Amauta*, Nº 30, pp.34-35, Lima, abril-mayo de 1930.

32. Lucas Oyague: "Mariátegui, hombre alegre", en *Excelsior*, pp.9-10, Lima, abril de 1957.



33. Rafael Tapia: "Mariátegui: lúdico y festivo", *Anuario Mariateguiano,* Vol. II, Lima, 1990.

34. Anna Chiappe de Mariátegui: Testimonio personal.

35. Oscar Wilde: Prefacio a *El retrato de Dorian Gray,* en *Obras Completas.* Editorial Aguilar, Madrid, 1949.

36. Jorge Basadre: *La vida y la historia. Ensayos sobre personas, lugares y problemas.* Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, Lima, 1975.

37. Jorge J. Saurí: *Persona y personalización.* Editorial Carlos Loholé, Buenos Aires, 1989.

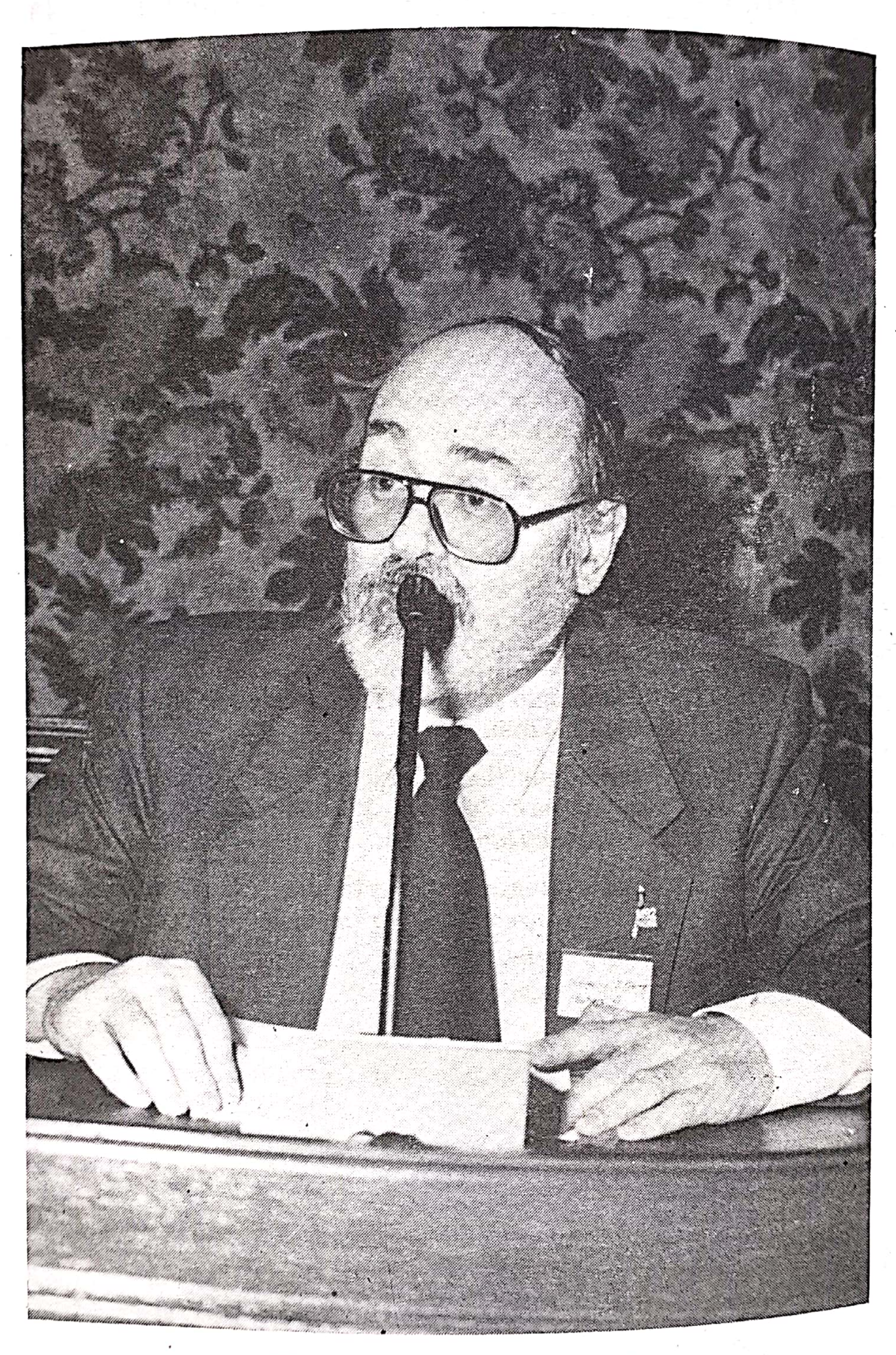
38. José Carlos Mariátegui: *La escena contemporánea.* Editorial Minerva, Lima, 1925.

39. Alberto Tauro: Nota de presentación de "Reportajes y encuestas", textos agregados a *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella.* Tomo 4 de la serie popular de *Obras Completas,* Empresa Editora Amauta, Lima, 1959.

40. Hugo Pesce: Testimonio personal. Documentos del Archivo José Carlos Mariátegui., Lima.

41. José Carlos Mariátegui: "La civilización y el caballo", *Mundial,* Lima, 11 de noviembre de 1927. Reproducido en los textos agregados a *La novela y la vida.* Cit.

42. José Carlos Mariátegui: "Advertencia" de *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Biblioteca Amauta, Editorial Minerva, Lima, 1928.



JEAN PIERRE CLEMENT

EL INDIO Y LA HISTORIA DEL PERÚ EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

JEAN-PIERRE CLÉMENT
(Poitiers, Francia)

Cuando mi buen amigo Roland Forgues me pidió que participara en este encuentro, le propuse hablar de lo que menos desconocía, que es el período colonial. Rápidamente me di cuenta de que no se podía desmenuzar así la Historia y que, para conservar alguna coherencia —la misma que expresaba José Carlos Mariátegui en su obra—, era necesario examinar todo el pasado peruano y ya no solamente parte de éste; concretamente que hacía falta estudiarlo desde los Incas hasta la Independencia, incluidas ambas épocas.

En efecto, lo que le interesa, en cuanto pensador político, es comprender la República —es decir su época—, lo que sólo es posible lograr mediante el estudio del pasado. Le preocupa entender el presente y sabe que la llave la va a encontrar en la Historia.

O, como lo dice en una frase que muchos podrían meditar largamente —en el Perú, pero también en otros muchísimos países del mundo—:

> *Los verdaderos revolucionarios no proceden nunca como si la historia empezara con ellos. Saben que representan fuerzas históricas, cuya realidad no les permite complacerse con la ultraísta ilusión verbal de inaugurar todas las cosas.*[1]

Finalmente, lo que intenta hacer es determinar qué es el Perú. Pregunta probablemente muy necesaria, puesto que nadie ve a este país con los mismos ojos.

---

1 "Heterodoxia de la tradición", *Mundial*. Lima, 27 de noviembre de 1927, en vol. 11 de las *Obras completas : Peruanicemos al Perú*. Lima, Biblioteca Amauta, 1986 (10ª ed.), pág. 162.

A los que se proclaman nacionalistas y hablan siempre de la peruanidad, José Carlos Mariátegui contesta —en dos artículos recogidos en *Peruanicemos al Perú:* "Lo nacional y lo exótico" y "La tradición nacional"— que la historia peruana viene constituida de elementos extranjeros «que se mezclan y combinan en nuestra formación nacional»[2]. Dicho de otra manera, su país es eminentemente occidental, y más particularmente hispano, como lo comprueban la lengua y la religión ahí dominantes. Para muchos,

> *la historia del Perú empezaba con la empresa de Pizarro, fundador de Lima. El Imperio Incaico no era sentido sino como prehistoria*[3].

Observemos de paso que, para estos nacionalistas, lo que simboliza su tierra es Lima, o más exactamente la Ciudad de los Reyes, esto es la villa que fue fundada en la costa para suplantar al Cuzco, la vieja capital serrana del Imperio, significando así el fin de la hegemonía de los Incas y el nacimiento de una nueva era en que venían marginados los que, hasta entonces, representaban el fondo de la población ya existente y los cimientos del país.

Esta aseveración de Mariátegui es una mera —y triste— observación, no una toma de posición de su parte. Lamenta este modo de ver —imperante en la época en el espíritu criollo— que limita el país a Lima, a algunos pocos centros y a una porción reducida de la población.

Porque esto viene a negarle existencia real a los indios, el grupo más numeroso: son entonces cuatro millones por un total apenas superior a cinco millones. Por consiguiente, no se puede hacer como si no existieran:

> *El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación. [...] Sin el indio no hay peruanidad posible*[4].

---

2 "Lo nacional y lo exótico", *Mundial.* Lima, 9 de diciembre de 1924, en *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., pág. 38.

3 "La tradición nacional", *Mundial.* Lima, 2 de diciembre de 1927, en *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., pág. 167.

4 "El problema primario del Perú", *Mundial.* Lima, 6 de febrero de 1925, en *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., pág. 44.

Lo que es muy lógico, porque, como lo observa muy a menudo en sus obras, el indio es el «regnícola» o el «aborigen», lo que en sentido propio significa: el que habita la tierra o el que es oriundo de ella.

José Carlos Mariátegui estudia, pues, el recorrido histórico del indio, a fin de entender de dónde procede y porqué está en la situación en que se le ve en la actualidad de esos años 1920-1930.

Parte, lógicamente, del Inkanato. La pintura que nos hace de aquel período es harto halagüeña. Recuerda que

> *el régimen inkaico [...] aseguraba la subsistencia y el crecimiento de una población que, cuando arribaron al Perú los conquistadores, ascendía a diez millones [...]*[5].

Lo que era posible porque la civilización Inca era natural —"brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos"[6]—, esencialmente agraria y comunista:

> *El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales*[7].

Era una sociedad en la que todos tendían a este mismo fin, sirviendo las tierras del Sol y de los nobles para formar los depósitos de víveres del Estado[8], que permitían a los antiguos peruanos escapar a las hambrunas y penurias que conocían, en

---

5 "El problema de la tierra", en vol. 2 de las *Obras completas : Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Lima, Biblioteca Amauta, 1989 (55ª ed.), pág. 55.— Favorecía esta buena producción alimenticia el hecho de que el Imperio inca cultivaba más tierras que el Perú colonial: «La población indígena de la costa, antes de la Conquista, fue bastante numerosa para permitir el trabajo de una extensión de tierra mucho mayor que la cultivada después, bajo la colonia y bajo la República. Los vestigios de canales de irrigación lo demuestran plenamente en varios puntos de la costa.» ("La historia económica social", *Mundial.* Lima, 10 de diciembre de 1926, en *Peruanicemos al Perú,* ed. cit., pág. 142).

6 "Esquema de la evolución económica", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág. 13.

7 *Ibíd.*

8 "Los frutos del suelo no son atesorables. No es verosímil, por consiguiente, que las dos terceras partes fuesen acaparadas para el consumo de los funcionarios y sacerdotes del Imperio. Mucho más verosímil es que los frutos, que se supone reservados para los nobles y el Inka, estuviesen destinados a constituir los depósitos del Estado". ("El problema de la tierra", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág. 82 n.).

la misma época, muchos pueblos del mundo, incluyendo en ese grupo desdichado a los europeos.

La consecuencia feliz de este estado de cosas era el «bienestar material», la abundancia de subsistencias y un fuerte crecimiento demográfico que permitía a la población alcanzar los diez millones[9].

La religión, que "era un código moral antes que una concepción metafísica"[10], desempeñaba un papel importante en la suerte del indio :

> *Lo religioso se resolvía en lo social. [...] La Iglesia era el Estado mismo. El culto estaba subordinado a los intereses sociales y políticos del Imperio*[11].

A las ventajas materiales se pueden agregar los provechos morales, como la no necesidad de la libertad individual[12] —los acontecimientos recientes de la Europa del Este, así como un mejor conocimiento del mundo Inca, gracias a los investigadores, nos incitan a más reserva en el entusiasmo a este respecto—, o la no existencia del robo:

> *En la sociedad inkaica no existía el robo porque no existía la propiedad. O si se quiere, porque existía una organización socialista de la propiedad*[13].

Sabemos hoy día, gracias a los adelantos de numerosos estudiosos que no pasaba exactamente así: José Carlos Mariátegui ofrece una visión optimista de la sociedad incaica, visión que le permite resaltar la negrura de los tiempos que vinieron después de aquel período idealizado.

---

9 Ver "Esquema de la evolución económica", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág. 13, "El problema del indio", *ibid.*, pág. 44., y "El problema de la tierra", *ibid.*, pág. 55.

10 "El factor religioso", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág. 164.

11 *Ibíd.*, págs. 164-165.

12 "El hombre del Tawantinsuyo no sentía absolutamente ninguna necesidad de libertad individual. Así como no sentía absolutamente, por ejemplo, ninguna necesidad de libertad de imprenta". ("El problema de la tierra", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág.79n.).

13 "El problema de la tierra", en *Siete ensayos...*, ed. cit., págs. 81-82 n.

En efecto, cuando el hombre occidental o español irrumpió en este mundo privilegiado, rompió la armonía natural que existía entonces. Y Mariátegui no necesita grandes esfuerzos para convencer a su lector que la Conquista representó una violencia y una violación:

> *La Conquista fue, ante todo, una tremenda carnicería. Los conquistadores españoles, por su escaso número, no podían imponer su dominio sino aterrorizando a la población indígena [...]*[14].

Esta violencia destruyó no sólo a los indios sino que también echó abajo las instituciones del inkanato, la organización de la sociedad y la fabulosa máquina de producción que lograba alimentar a todos.

En efecto, el sector que padeció más duramente de la violencia de los recién venidos fue la agricultura. El Perú vivió en aquellos trágicos instantes una ruptura total, con el desplazamiento del interés económico realizado —e impuesto— por los nuevos dueños del país: la explotación del subsuelo rechazaba a un segundo término el cultivo del suelo.

> *La codicia de los metales preciosos orientó la actividad económica española hacia la explotación de las minas que, bajo los inkas, habían sido trabajadas en muy modesta escala, en razón de no tener el oro y la plata sino aplicaciones ornamentales y de ignorar los indios, que componían un pueblo esencialmente agrícola, el empleo del hierro*[15].

La causa principal de tal actitud, Mariátegui la encuentra en el carácter medieval de los españoles que vinieron al Perú en aquel entonces. España salía de casi ocho siglos de Reconquista, es decir de guerra. «Guerrero» y «caballeresco», el español no ponía encima de todo la virtud del trabajo; estaba más acostumbrado a las riquezas fácil y violentamente ganadas que a los trabajos del campo y a la larga espera de una jugosa cosecha de los frutos de la tierra. Tantos siglos de combates y peleas le

---

14 "El problema del indio", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág. 44.
15 *Ibíd.*, pág. 45.

inclinaban más a ser aventurero y conquistador que campesino y colonizador.

Y en fin, ¿para qué trabajar si no era necesario? ¿No estaban allí los indios? ¿No eran numerosos, mansos, diligentes, sobrios, acostumbrados a la tierra y al clima? Ahora bien, el indio siervo produjo al rico ocioso y dilapidador[16].

Sobre todo que el espíritu aristocrático de la época empujaba a buscar particularmente la gloria y el poder[17].

Esta mentalidad acarreó como consecuencia que la violencia de la Conquista fue rápidamente sustituida por la violencia de la explotación del indígena en el sistema colonial. Baste recordar los funestos nombres de obraje, de mita, de pongaje y otros trabajos forzados, que prosiguieron el "exterminio de la raza indígena"[18].

Sin embargo, Mariátegui observa que, contrariamente a lo que pasará más tarde en tiempos de la República, en los momentos que siguieron inmediatamente la llegada de los españoles, existieron defensores de los indios, cuyo prototipo fue el padre fray Bartolomé de Las Casas; de su acción fueron frutos las famosas Leyes de Indias, que estaban destinadas a proteger a los indios y reconocían su organización en *comunidades*.

Desgraciadamente, muy pronto los indios tuvieron que aguantar las exacciones y los abusos "de una feudalidad despiadada"[19]. La razón de esta impotencia de la Iglesia y del fracaso moral subsecuente residiría, según Mariátegui, en el hecho de que muy pronto los frailes que habían venido a salvar almas fueron sustituidos por miembros de la institución eclesial. O, como lo resume en una fórmula muy clara al hablar del fin de la actuación del padre Valverde —el que vino primero a evangelizar el país— y de la llegada (política) de La Gasca —hombre de la Iglesia... y del Rey, más que hombre de Dios—:

---

16 "El proceso de la instrución pública", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág. 111.
17 *Ibíd.*, pág. 112.
18 "El problema del indio", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág. 44.
19 *Ibíd.*, pág. 45.

El eclesiástico reemplaza al evangelizador[20].

Estos dos aspectos de la toma de posesión del Perú por los españoles —el militar y el eclesiástico[21]— explican a la vez la situación en la que se vieron sumidos los indios y la debilidad del imperio hispano. Los colonizadores no tenían nada que ver con los pioneros de la Nueva Inglaterra[22], que supieron crear una economía nueva en la tierra a la que abordaban. Nada semejante ocurrió en el Perú :

> *El régimen colonial desorganizó y aniquiló la economía inkaica, sin reemplazarla por una economía de mayores rendimientos*[23].

Con la República no se observa ninguna mejora ni a nivel humano ni a nivel económico: la sociedad sigue tan brutalmente desastrosa para los indígenas y tan poco productiva la economía. La incipiente burguesía criolla, que ya poseía las tierras en la época del coloniaje, ha querido la independencia para volverse plenamente dueña del país y para añadir al poder económico —cuyo desarrollo venía contrariado por obstáculos debidos a los intereses de la metrópoli— el poder político.

Queda obvio que los intereses de los indígenas eran totalmente distintos, y que fue por eso por lo que no quisieron intervinir en la lucha por la Emancipación del Perú. Habían intentado su propia revolución con Túpac Amaru unos decenios antes, pero fue un fracaso. Y, por consiguiente, se negaron a meterse en una revolución que no los afectaba y con la cual no tenían "ninguna consanguineidad espiritual ni ideológica"[24]. La Independencia es, lógicamente, obra de la población criolla y de ella sola.

---

20 "El factor religioso", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág. 171.

21 "Su carácter de cruzada define a la Conquista como empresa esencialmente militar y religiosa". ("El factor religioso", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág.169).

22 Ver "Esquema de la evolución económica", *en Siete ensayos...*, ed. cit., págs. 14-15.

23 "El problema de la tierra", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág. 55.

24 "Lo nacional y lo exótico", *Mundial*. Lima, 9 de diciembre de 1924, en *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., pág. 37.

Ni que decir que la suerte de los indios no es su primera preocupación. Existe, pues, una especie de filiación de la época colonial a la post-Independencia:

> *La República se siente y hasta se confiesa solidaria con el Virreinato. Como el Virreinato, la República es el Perú de los colonizadores, más que de los regnícolas. El sentimiento y el interés de las cuatro quintas partes de la población no juegan casi ningún rol en la formación de la nacionalidad y de sus instituciones*[25].

En efecto, se mantiene en el país, después de la Emancipación, un sistema —no de derecho sino de hecho— feudal, o, si se quiere (porque se puede discutir la palabra), semifeudal, voz que Mariátegui emplea también[26]. Un sistema que se ha portado peor que en la época virreinal. Es decir que, ante el Tribunal de la Historia, los criollos de la República aparecen más culpables[27] que los encomenderos de la Colonia,

25 "El proceso de la instrución pública", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág. 106.

26 Veamos un ejemplo : « Este sistema económico ha mantenido en la agricultura una organización semifeudal que constituye el más pesado lastre del desarrollo del país. » ("Esquema de la evolución económica", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág. 30). En otro texto Mariátegui escribe: « En la agricultura subsiste hasta hoy un régimen de trabajo feudal o semi-feudal. En las haciendas de la sierra, el salariado, cuando existe, se presenta tan incipiente y deformado que apenas si altera los rasgos del régimen feudal.» ("El problema de las razas en la América Latina", en vol. 13 de las *Obras Completas: Ideología y política*. Lima, Biblioteca Amauta, 1988 [18ª ed.], pág.35).— En una discusión que siguió a las ponencias, señalé que Mariátegui vacilaba muchas veces entre las dos palabras, y que me parecía mejor adecuada la última. En efecto, no se puede hablar, en el Perú —ni siquiera en el Perú del siglo XVI—, de un sistema propiamente feudal (Ver la completa descripción que hace de éste el gran historiador Marc Bloch en su libro fundamental *La sociedad feudal* [París, 1939; ed. reciente: París, Albin Michel, 1970]). En dicha organización social, el vasallo abandonaba voluntariamente su tierra en manos del señor que, en cambio, le ofrecía su protección ; en la América colonial y postcolonial, no hay donación de la tierra (sino acaparamiento forzado), ni tampoco protección del siervo. Del sistema feudal los colonos, y luego los gamonales, no han conservado más que lo que les servía para convertirse en los pudientes del país, sin mantener la actitud, interesada sí, pero a veces humanitaria del señor medieval. Lo común es la explotación del siervo. La noción de semifeudalidad me parece, pues, menos inexacta.

27 "El Virreinato, desde éste y otros puntos de vista [las injusticias y los crímenes contra la raza indígena], aparece menos culpable que la

porque, como peruanos, tenían obligaciones morales que no tenían los españoles, por no ser ellos del país:

Mientras el Virreinato era un régimen medieval y extranjero, la República es formalmente un régimen peruano y liberal. Tiene, por consiguiente, la República, deberes que no tenía el Virreinato[28].

Así van a imponerse al indio dos "expresiones de esta feudalidad sobreviviente": el latifundio y la servidumbre. Por un lado se perpetúa el señorío de los aristócratas criollos de la Colonia. Y por otro lado se añade a esto el acaparamiento de la tierra por una nueva clase dominante en el campo que no vacila en usar de todos los medios —hasta de los más ilegales y criminosos— para llegar a sus fines; Mariátegui explica que lo que hizo esto posible fue el carácter individualista de la legislación republicana[29].

La consecuencia es doble para el indio. Primero provoca la disminución de gran parte de las comunidades tradicionales que, al perder sus tierras, se desaniman:

En una raza de costumbres y de alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que "la vida viene de la tierra" y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente. La feudalidad criolla se ha comportado, a este respecto, más ávida y más duramente que la feudalidad española[30].

Al mismo tiempo se convierten cada vez más indios en siervos, y la servidumbre que se les impone no deja de empeorar, a pesar de la abundante reglamentación protectora: a partir de la Independencia, el Perú adopta y proclama decenas y

República.» ("El problema primario del Perú", *Mundial*. Lima, 6 de febrero de 1925, en *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., pág. 42).

28 *Ibíd.*

29 "El problema del indio", en *Siete ensayos...*, ed. cit., págs. 39-40.

30 "El problema primario del Perú", *Mundial*. Lima, 6 de febrero de 1925, en *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., págs. 42-43.

decenas de textos legales destinados a amparar a la población aborigen contra los abusos y las exacciones a que les someten los gamonales ; pero éstos no tienen nada que temer, puesto que esta prolija literatura no pasa nunca de ser teórica. Como en los benditos tiempos del Virreinato, ¡"la ley se obedece pero no se cumple"![31] Buen ejemplo de esta ineficacia administrativo-legal, son los muy reales trabajos gratuitos[32], sin hablar de los malos tratamientos, de los golpes, de los castigos, de la falta de educación, etc.

Hasta existen circunstancias en que se va más allá todavía y en que se vuelve a crear lo que había sido abolido. Es el caso de la *mita*, de nuevo instituida gracias a la instauración de la "conscripción vial"[33].

Como la hidra —ese monstruo de la Antigüedad griega, cuyas siete cabezas renacían a medida que se cortaban—, el feudalismo resurge incesantemente en el Perú, "arraigado en los intereses de una clase cuya hegemonía no canceló la revolución de la Independencia"[34].

A través de lo que se ha dicho hasta aquí, se puede observar que, para Mariátegui, el problema indígena, como lo repite a menudo, no es una cuestión racial o moral:

> *El problema de las razas sirve en la América Latina, en la especulación intelectual burguesa, entre otras cosas, para encubrir o ignorar los verdaderos problemas del continente. [...] El interés de la clase explotadora —española primero, criolla después—, ha tendido a explicar la condición de las razas indígenas con el argumento de su inferioridad o primitivismo*[35].

31 Ver "El problema del indio", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág. 39.
32 "El trabajo gratuito está prohibido por la ley y, sin embargo, el trabajo gratuito, y aun el trabajo forzado, sobreviven en el latifundio". ("El problema del indio", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág. 36).
33 Ver "La conscripción vial", *Mundial*. Lima, 5 de marzo de 1926, en *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., págs. 133-137. Ver también "El problema de las razas en la América Latina", en *Ideología y política*, ed. cit., pág. 36.
34 "El problema de la tierra", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág. 53.
35 "El problema de las razas en la América Latina", en *Ideología y política*. ed. cit., págs. 21-22.

Son los criollos, pues, quienes tienden a hacer de éste un problema "exclusivamente administrativo, pedagógico, étnico o moral"[36]. En realidad el fondo del asunto es económico:

La cuestión indígena arranca de nuestra economía[37].

Pero desde los comienzos de la era española, el indio ha sido dejado de lado, no sólo como hombre sino también como productor:

La actual economía, la actual sociedad peruana tienen el pecado original de la conquista. El pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio[38].

No habrá, pues, ninguna mejora, tanto a nivel material —progreso económico, crecimiento de la producción, etc.— como a nivel moral, mientras no se considere de otro modo al indio:

Sólo cuando el indio obtenga para sí el rendimiento de su trabajo, adquirirá la calidad de consumidor y productor que la economía de una nación moderna necesita en todos los individuos[39].

Queda claro, para Mariátegui, que estamos —en su época; pero en nuestros días, desgraciadamente, esta situación no ha mejorado, ni mucho menos— muy lejos de la realización de sus deseos. Por eso está harto de las buenas intenciones y de la palabrería ineficaz. Y aunque contempla el indigenismo con un ojo interesado y más bien simpático, este movimiento no le basta, y piensa que ya es tiempo de cambiar esta postura platónica por otra más realista. Citando a Luis E. Valcárcel, exclama:

En femeniles espasmos de compasión y piedad para el pobrecito indio oprimido, transcurre la vida y pasan las generaciones. No hay un alma viril que grite al indio ásperamente el

36 "El problema de la tierra", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág. 50.
37 "El problema del indio", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág. 35.
38 "El hecho económico en la historia peruana", *Mundial*. Lima, 14 de agosto de 1925, en *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., pág. 83.
39 "El problema primario del Perú", *Mundial*. Lima, 6 de febrero de 1925, en *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., pág. 44.

sésamo salvador. Concluya una vez por todas la literatura lacrimosa de los indigenistas[40].

Dicho de otro modo, el porvenir de los indios está en sus propias manos. Esperanza que radica en el hecho de que, a pesar de todo lo que ha sufrido durante siglos de colonialismo y de gamonalismo, el *ayllu,* célula básica del Estado incaico, ha logrado sobrevivir[41]:

Las comunidades *que han demostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en el Perú un factor natural de socialización de la tierra*[42].

Y recuerda José Carlos Mariátegui los principales acontecimientos recientes que justifican su optimismo: el sublevamiento de Teodomiro Gutiérrez (alias Rumimaqui), los de La Mar y Huancané (1923), la fundación de la Federación Obrera Regional Indígena (1923), la creación del comité "Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo" (1924), disuelto por el gobierno en 1927 y sustituido en el Cuzco, el mismo año, por el "Grupo Resurgimiento" de Luis E. Valcárcel (rápidamente disuelto a su vez por las autoridades políticas).[43] Estos primeros intentos, aunque fracasados, tienen que dar ánimo a la población indígena e incitarla a continuar por este camino, porque marcan el despertar de un pueblo hasta ahora abatido y humillado.

Empero, si Mariátegui es partidario de la revolución, es decir de un cambio radical, esto no significa que abogue por la

---

40 "Aspectos del problema indígena", *Mundial.* Lima, 17 de diciembre de 1926, en *Peruanicemos al Perú,* ed. cit., pág. 148.— Repite esta idea, con palabras propias, en *Defensa del marxismo* (vol. 5 de las *Obras completas.* Lima, Biblioteca Amauta, 1988 [14ª ed.]): "Por las vías del socialismo 'moral', y de sus pláticas antimaterialistas, no se consigue sino recaer en el más estéril y lacrimoso romanticismo humanitario, en la más decadente apologética del 'paria', en el más sentimental e inepto plagio de la frase evangélica de los 'pobres del espíritu'". (pág. 71).

41 "Principios de política agraria nacional", *Mundial.* Lima, 1º de julio de 1927, en *Peruanicemos al Perú,* ed. cit., pág. 151.

42 "El problema de las razas en la América Latina", en *Ideología y política.* ed. cit., pág. 42.

43 *Ibíd.,* págs. 40-43.

acción política violenta[44], como lo indicaría la afirmación siguiente —que aparece, con las mismas palabras en dos textos, *Peruanicemos al Perú* y *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*—:

> *La solución del problema indígena tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios*[45].

Ahí pone Mariátegui su esperanza. A pesar de todo. Y su optimismo mesurado se expresa perfectamente en la siguiente afirmación, escrita por otro motivo —la Independencia del país—, pero que, por ser un verdadero acto de fe en la libertad del hombre, se podría muy bien aplicar a los indios del Perú y a su emancipación:

> *Antes y después de la revolución emancipadora, no faltó gente que creía que el Perú no estaba preparado para la independencia. [...] Pero la historia no le da razón a esa gente negativa y escéptica, sino a la gente afirmativa, romántica, heroica, que pensó que son aptos para la libertad todos los pueblos que saben adquirirla*[46].

---

44 En la discusión, Ricardo Letts me señaló que la cosa no le parecía tan obvia como yo lo indicaba, como lo prueba una carta a Samuel Glusberg de 30 de abril de 1927 (*Correspondencia*, t. I, pág. 273), en la que Mariátegui dice aceptarlo todo de la revolución, "hasta los horrores". (Ver, en el presente volumen, la contribución de R. Letts, "Mariátegui y la acción política en el Perú"). Sin embargo, observo que este tipo de declaración no existe en los textos publicados o por publicar, sino sólo en la correspondencia privada o en textos de uso interno.

45 "Aspectos del problema indígena", *Mundial*. Lima, 17 de diciembre de 1926, en *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., pág. 146; y "El problema del indio", en *Siete ensayos...*, ed. cit., pág. 49.

46 "Lo nacional y lo exótico", *Mundial*. Lima, 9 de diciembre de 1924, en *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., págs. 37-38.

MARIÁTEGUI Y EL DESCUBRIMIENTO

RAMÓN GARCÍA

(Bogotá, Colombia)

En noviembre de 1928, José Carlos Mariátegui culminaba una etapa de su titánica labor por *peruanizar el Perú*. Publica su medular obra *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, y constituye el Partido Socialista del Perú. En este marco de peruanidad, en cuatro luminosos párrafos contesta una encuesta de la revista *Variedades* acerca de la figura de Colón, el significado del descubrimiento de América, los ideales de la raza y los medios más eficaces para vincular a los pueblos hispanoamericanos (13.10.28). Esta respuesta tiene plena vigencia ahora, cuando llegamos al Mesomilenio del Descubrimiento de América.

Es muy cierto que "El Descubrimiento de América es el principio de la modernidad" y que "todo el pensamiento de la modernidad está influido por este acontecimiento". Este es el punto clave para la interpretación del descubrimiento, que no hay cómo minimizar y mucho menos ignorar. Ni el Nuevo Mundo ni el Viejo Mundo siguieron iguales después de este acontecimiento. Para todos sus efectos, por primera vez el planeta Tierra se hizo esférico, reivindicando a antiguos pensadores y desechando viejas supersticiones. Bien señaló JCM: *"¡Como si pudiese importar que antes que Colón otros navegantes hubiesen ya conocido el Continente! América ingresó en la historia mundial, cuando Colón la reveló a Europa"*.

Por supuesto, que sean Colón y España protagonistas fortuitos del descubrimiento no les resta mérito alguno. En 1898 Plejanov, analizando las causas generales y la casualidad en la historia, señala que "La casualidad es algo relativo. No aparece más que en los puntos de intersección de los procesos necesarios. La aparición de los europeos en América fue para los habitantes de México y Perú una casualidad sólo en el sentido de que no emanaba del desarrollo social de dichos países.

Pero no era una casualidad la pasión por la navegación que se había apoderado de los europeos del Occidente a fines de la Edad Media; ni fue casual el hecho de que la fuerza de los europeos venciera fácilmente la resistencia de los indígenas. Las consecuencias de la conquista de México y Perú por los europeos no eran tampoco fruto de la casualidad; en fin de cuentas, estas consecuencias eran la resultante de dos fuerzas: la situación económica de los conquistados, por un lado, y la situación económica de los conquistadores, por el otro. Y estas fuerzas, así como su resultante, pueden ser objeto de un estudio riguroso" (*El papel del individuo en la Historia*). Lo único que hay que cuestionar aquí es lo de "fácilmente", pues ahora está demostrado lo contrario.

El análisis del descubrimiento tiene dos aspectos. Si se centra en el viaje, pues no cabe duda que toca hacer "la apología del aventurero". Ultimamente un español, Luis Miguel Coín Cuenca, profesor de la Escuela Naval de Cádiz, reconstruyendo minuciosamente el primer viaje descifró el enigma de la Capitulación de Santa Fe, que firmaron previamente Colón y los Reyes Católicos (17 de abril de 1492), donde Colón reclama beneficios "en alguna satisfacción de lo que ha descubierto en las mares océanas" (¡sic!). Es decir, Colón sabía a lo que iba. Y por eso el término Descubrimiento no puede ser sustituido por Hallazgo, Encuentro o cualquier otro aleatorio. Colón no viajó a explorar sino a explotar nuevas tierras, de las que ya tenía noticias ciertas.

Para José Carlos Mariátegui, Colón es "el tipo del gran aventurero, pionner de pionners; América es una creación suya". En verdad, sin ser aventurero, y gran aventurero, por esos tiempos no había cómo arriesgarse a tal viaje no yendo sobre seguro. Bien comenta JCM: "Pienso en él cada vez que me visita la idea de escribir una apología del aventurero".

Si se centra en lo que siguió después, entonces toca analizar "la más grande y fructuosa de las cruzadas". JCM fue reiterativo en este aspecto, que muchas veces se soslaya. Primero había señalado que "La conquista fue, ante todo, una tremenda carnicería" (IX-1927). En sus *7 ensayos* reitera que "He dicho ya que la conquista fue la última cruzada y que con los

conquistadores tramontó la grandeza de España". Y explica que "Su carácter de cruzada define a la Conquista como empresa esencialmente militar y religiosa. La hicieron en comandita soldados y misioneros".

No hay, pues, cómo ignorar la crueldad de esta empresa. Ya en 1872 el célebre tradicionista Ricardo Palma había escrito: "Fecundísimo en crímenes y en malvados fue para el Perú el siglo XVI. No parece sino que España hubiera abierto las puertas de los presidios y que, escapados sus moradores, se dieran cita para estas regiones. Los horrores de la conquista, las guerras entre pizarristas y almagristas y las vilezas de Godines, en las revueltas de Potosí, reflejan, sobre los tres siglos que han pasado, como creaciones de una fantasía calenturienta. El espíritu se resiste a aceptar el testimonio de la Historia" (Lope de Aguirre el Traidor). Y es que toda religión tiene su "guerra santa". Yahveh Sebaot es Dios de los Ejércitos. Y el cristianismo inició su expansión inscribiendo en su estandarte el fiero lema "Con Este Signo Vencerás". La conquista de la Tierra Prometida y la Conquista de América se parecen así como dos gotas de agua. Tienen por común denominador la "extirpación de idolatrías", diezmando población nativa y ocupando territorio ajeno. El móvil económico es evidente de por sí.

Desde 1492, cuando a sangre y fuego fue incorporado a la "civilización occidental y cristiana", el continente americano ha experimentado grandes cambios en su población, cultura y civilización. Después de tres siglos de dominio colonial, las nuevas formaciones nacionales lograron romper el yugo y empezaron la creación de una nueva realidad. En 1776, la Independencia de EUA marcó el surgimiento de las naciones modernas en el mundo entero. En otras palabras, marcó el fin de la hegemonía del feudalismo y el comienzo de la hegemonía del capitalismo. En 50 años más, prácticamente toda América logró su independencia, saldando cuentas con las metrópolis colonialistas. Entonces, lo que ocurre en estos dos últimos siglos en América es ya responsabilidad de nuestros propios países. En este marco, ¿cuál es la posición de JCM ante España y ante la Iglesia Católica?

JCM pregunta: "¿Existe hoy una ciencia, una filosofía, una democracia, un arte, existen máquinas, instituciones, leyes, genuina y característicamente peruanas? ¿El idioma que hablamos y que escribimos, el idioma siquiera, es acaso un producto de la gente peruana?" (28.11.24). Luego señala que "El Virreinato aparece menos culpable que la República" respecto a la situación de la población nativa, pues "Mientras el Virreinato era un régimen medieval y extranjero, la República es formalmente un régimen peruano y liberal. Tiene, por consiguiente, la República, deberes que no tenía el Virreinato" (09.12.24). Después explica que "La Conquista, mala y todo, ha sido un hecho histórico. La República, tal como existe, es otro hecho histórico. Contra los hechos históricos poco o nada pueden las especulaciones abstractas de la inteligencia ni las concepciones puras del espíritu. La historia del Perú no es sino una parcela de la historia humana. En cuatro siglos se ha formado una realidad nueva. La han creado los aluviones de Occidente. Es una realidad débil. Pero es, de todos modos, una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse hoy a ignorarla" (11.09.25). Por eso JCM planteó que el Perú se nutre de tres tradiciones: incaica, española, republicana. Y por eso declaró en sus *7 Ensayos* que "No renegamos, propiamente, la herencia española; renegamos la herencia feudal".

Igualmente, en sus *7 Ensayos* trató en profundidad el problema religioso. Señalo que "Han tramontado definitivamente los tiempos de apriorismo anticlerical, en que la crítica 'librepensadora' se contentaba con una estéril y sumaria ejecución de todos los dogmas e iglesias, a favor del dogma e iglesia de un 'libre pensamiento' ortodoxamente ateo, laico y racionalista". Afirmó que "La crítica revolucionaria no regatea ni contesta ya a las religiones, y ni siquiera a las iglesias, sus servicios a la humanidad ni su lugar en la historia" y que " El socialismo, conforme a las conclusiones del materialismo histórico —que conviene no confundir con el materialismo filosófico—, considera a las formas eclesiásticas y doctrinas religiosas, peculiares e inherentes al régimen económico-social que las sostiene y produce. Y se preocupa, por tanto, de cambiar éste y no aquéllas. La mera agitación anticlerical es estimada por el socialismo como un diversivo

liberal burgués". No es otra la posición de Marx al respecto: "El reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, represente para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida o, lo que es lo mismo, del proceso natural de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional. Mas, para ello, la sociedad necesitará contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto material de una larga y penosa evolución" (*El Capital*, t.1-416).

Tras dos siglos de vida propia, la realidad del continente ha experimentado nuevamente grandes cambios en su población, cultura y civilización. Ahora no predomina el sur o el centro sino notoriamente el norte de América. No predomina la influencia española, portuguesa o francesa sino notoriamente la influencia inglesa. En otras palabras, económicamente predomina la herencia capitalista, no la herencia feudal. Para este nuevo cambio, si en el norte la influencia inglesa comenzó con la integración, el centro y el sur de influencia española comenzaron con la desintegración. Las trece colonias inglesas, federadas dieron origen a EUA. En cambio las colonias españolas, desintegradas dieron origen a diversos países. Y si antes sobresalían la cultura azteca y la cultura incaica, el virreinato de México y el virreinato del Perú, ahora sobresalen EUA y Brasil, que surgieron no por desintegración sino por integración de antiguos territorios coloniales.

La influencia europea, principalmente como herencia feudal o capitalista, gravitó al comienzo casi omnímodamente en los nuevos países de América. Pero con la Independencia comenzó también la valoración de otras influencias, la aborigen del propio continente en particular, y la de otros continentes en general (africana, asiana). Esta es la valoración o revaloración que va logrando resultados concretos, resultados que se reflejan hasta en el debate acerca del nombre y apellidos del Nuevo Continente.

En una de sus célebres *Tradiciones Peruanas*, "Una Carta de Indias", Ricardo Palma plantea que la voz América es exclusivamente americana, y no un derivado de Albérico Vespucci. Relata que de sus estudios concluye que América o Americ es nombre de lugar en Nicaragua, y que designa una cadena de montañas en la provincia de Chontales. Agrega que la terminación ic (ica, ique, ico, castellanizada) se encuentra frecuentemente en los nombres de lugares en las lenguas y dialectos indígenas de Centro y aun de las Antillas. Opina que significa grande, elevado, prominente, y que es posible que Colón o sus compañeros hubieran trasmitido verbalmente el término, tomándolo como que el oro provenía de la región llamada América por los nicaragüenses. Este nombre se esparció y generalizó poco a poco en Europa.

Como Américo no era nombre de persona en Europa, si Vespucci hubiera dado su nombre al Nuevo Mundo, de Albérico habría derivado Albericia, v. g., y no América. Por otro lado, sólo los reyes o emperadores bautizaban países con sus nombres: Georgia, Luisiana, Carolina, Maryland, Filipinas; mientras que los descubridores les daban su apellido: Magallanes, Vancouver, Diemen, Cook. Agrega Ricardo Palma que el mismo Cristóbal Colón no ha dado Cristofonia o Cristofia sino Colombia y Colón.

Albérico Vespucci (Alberigus Vespuccius, 1451-1512), navegante italiano, fue encargado de equipar las naves preparadas para el tercer viaje de Colón. Realizó dos viajes al Nuevo Mundo. En el primero exploró las desembocaduras del Orinoco y del Amazonas. En el segundo descubrió la bahía de Río de Janeiro, y llegó por el sur hasta Patagonia. Así comprobó que las tierras descubiertas no eran del extremo de Asia sino de un nuevo continente.

Martín Waldseemüller (1480-1518), geógrafo y cartógrafo alemán, en su *Cosmographiae Introductio* (1508), que acompañaba la edición del Atlante, de Tolomeo, escribió seguidos los nombres Americi Vespuci. De ahí se supuso después que América derivaba de Albérico, haciendo carrera esta versión. Pero de todos modos, como América es nombre mundialmente reconocido y nadie lo cuestiona, el problema de su origen es

más que todo asunto de precisión histórica y etimológica; precisión en la que, por lo visto, Ricardo Palma está más cerca de la verdad que la versión oficialmente aceptada.

Desde 1492 todos los apellidos de América,que han predominado en una u otra etapa de su desarrollo, tienen por característica ser exclusivos y excluyentes. Para España sólo contaba Hispano América. Y como Sur América fue repartida entre España y Portugal, países de la Península Ibérica, su única concesión fue usar indistintamente el apellido Hispano o Ibero. Así, durante todo el período colonial, América fue predominantemente conocida como Hispano América o Ibero América. Pero desde 1776 comenzó el predominio de EUA, y así surgió un nuevo apellido, Anglo América o Saxo América, América Inglesa o América Sajona. Evidentemente, Ibero América y Anglo América, América Hispana o América Sajona eran apellidos exclusivos de las metrópolis europeas que se excluían mutuamente en sus pretensiones hegemónicas.

Con el desarrollo del capitalismo estadounidense se hizo presente una nueva demarcación. Ante el expansionismo del monroísmo, que acuño el apellido Pan América, el defensismo del bolivarismo no supo acuñar mejor término que Indo América. Pero como aparte de Bolívar existieron San Martín, Artigas, Petion, Hidalgo, Martí y otros libertadores, tanto el bolivarismo como el indoamericanismo nacieron minusválidos ante el monroísmo y panamericanismo. Entonces, aquí el término exclusivo es Pan América, que considera toda América bajo la batuta del capitalismo estadounidense. Y el término excluyente resulta ser Indo América, que ignora que en América no hay únicamente aborígenes precolombinos. Esto no ocurre ni siquiera en sus estratos inferiores, pues hay países de mayoritaria poblacion negra; hay regiones de mayoritaria población china, india, nipona; y la población inmigrante europea de países distintos a las metrópolis conquistadoras es numerosa y compacta en más de una localidad.

En este cuadro aparece el apellido Latino, que ha hecho fortuna no obstante su origen espurio y su evidente carga discriminatoria. Pero le sirve tanto a las clases dominantes, que prác-

ticamente ha desplazado a los demás apellidos, con el resultado que ahora la población estadounidense es la mayoritariamente conocida como *americana*, mientras que la "otra" población es conocida globalmente como "latina" Y así, los no estadounidenses ya no somos *americanos* sino simplemente "latinos". Hasta la agencia de noticias cubana se llama Prensa Latina, a secas. ¡Hemos perdido nuestro gentilicio!

El problema es, pues, grave, muy grave y de ninguna manera baladí, porque somos *americanos* y no "latinos" o somos "latinos" y no *americanos*. Pero, ¿habrá un término que, no siendo exclusivo ni excluyente, nos permita recuperar nuestro gentilicio primigenio? ¿Podrá este nuevo término desplazar el espurio y reaccionario apellido Latino, y con él a todos los anteriores discriminatorios? Obviamente se necesita un nuevo término, pero para llegar a él primero es necesario abordar el problema del panamericanismo, el problema del indigenismo y el problema del latinismo.

Respecto al panamericanismo, JCM señalo que "la nueva generación hispano-americana debe definir neta y exactamente el sentido de su oposición a los Estados Unidos. Debe declararse adversaria del Imperio de Dawes y de Morgan, no del pueblo ni del hombre norteamericanos" (08.05.25). En EUA aún hay aborígenes, cercados en las "reservaciones" y como objetos de exhibición turística; hay negros confinados en los ghettos, pues no obstante la abolición de la esclavitud aún pervive la discriminación racial; hay chinos, que mantienen su hábitat en sus china-towns; hay barrios de inmigrantes de casi todos los rincones del mundo; y, por supuesto, también hay barrios de "latinos". El panamericanismo, pues, no es de ellos sino del capitalismo monopolista estadounidense, que día a día pierde posiciones en el mundo entero. Por eso, el rechazo al panamericanismo no puede ser rechazo al pueblo estadounidense. Nítidamente es rechazo al imperialismo yanqui.

Respecto al indigenismo, JCM señaló que "este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, pero no como un programa. Su concepción de la historia y de sus fenómenos es realista y moderna. No ignora ni olvida ninguno de los hechos históricos que, en estos cuatro siglos, han modificado, con la realidad del Perú, la realidad del

mundo" (27.11.25). Por mucho que la población aborigen sea anterior al descubrimiento, en su tiempo también fue inmigrante; y le ha dado una parte de su fisonomía a América así como los descendientes de los nuevos aluviones humanos también le dan su cuota de cultura y civilización. Es decir, tan imposible es negar al aborigen como a los nuevos pobladores. Aquí radica, en última instancia, el fracaso de Túpac Amaru. Al pretender restaurar el Tahuantinsuyu se dio de bruces con que ya no podía prescindir del aporte hispánico. Es imposible volver atrás la rueda de la historia.

Respecto al latinismo, hay dos aspectos que tratar. En cuanto a su origen espurio, JCM protestó porque "una convención literaria y ridícula nos anexe a la raza latina —¡latinos, nosotros!—"(24.10.24).Después señalo que "lo primero que conviene esclarecer y precisar es que no somos latinos ni tenemos ningún parentesco histórico con Roma" (20.02.25). Efectivamente, España, Portugal o Francia, así como otras corrientes europeas, estaban ya totalmente diferenciadas del antiguo Imperio Romano antes de llegar a América. Sicológica y mentalmente sus rasgos eran distintos del hombre del Latium, singularizado ya en el italiano. Pero incluso si hubiera alguna afinidad, ¿acaso a parte del "latino" no hay aborígenes, negros, chinos, indios, nipones y toda la variedad de mestizaje que se puede imaginar? ¿Cuánto de "latino" tienen el azteca, quechua, congolés, cantonés, bombayés, okinawense, etc.? En verdad, más que la arbitrariedad ajena, es nuestra propia indolencia y pusilanimidad lo que permite que circule libremente el apelativo de "latino", y con toda su carga despectiva.

Y en cuanto a su fondo reaccionario, JCM señala que "teórica y prácticamente el conservador criollo se comporta como el heredero de la colonia y como un descendiente de la conquista. Lo nacional, para todos nuestros pasadistas, comienza con lo colonial. Lo indígena es en su sentimiento, aunque no lo sea en su tesis, lo pre-nacional" (27.11.25). Esta es la verdadera esencia del problema. El colonialismo mental no es sino el otro lado de la moneda de la discriminación racial. Y como este nacionalismo conservador tampoco puede contentarse con una historia de pocos siglos, "Para sentir a sus espaldas una antigüedad más respetable e ilustre, el nacionalismo

reaccionario recurre invariablemente al artificio de anexionarse no sólo todo el pasado y toda la gloria de España sino también todo el pasado y toda la gloria de la latinidad" *(ibídem)*.

Para todo conservador, las raíces de la nacionalidad resultan ser tan hispánicas y latinas, que jamás acepta la raíz aborigen y mucho menos la negra. Para la reacción no cuenta la sentencia popular de que "en el Perú, quien no tiene de inga tiene de mandinga". En lo que jamás podrá pensar el reaccionario es que "No nos pertenece la herencia de César; nos pertenece, más bien, la herencia de Espartaco" (20.02.25).

Entonces, si panamericanismo, indigenismo, latinismo, por exclusivos y excluyentes como los anteriores apellidos, lo único que logran es desintegrar las fuerzas del hombre americano, aborigen precolombino o integrante de los aluviones poscolombinos, ¿habrá un término que rompa estas barreras y que, en lugar de desintegrar, integre? Precisamente en el concepto de integración puede estar la clave de la solución.

Durante un tiempo bastaron los términos norteamericano, centroamericano, antillano, sudamericano. Con el surgimiento del capitalismo monopolista y el evidente retraso de los países del sur del Río Grande, se oficializó la discriminante separación entre *americanos* por un lado y "latinos" por otro lado. Pero ahora, cuando ingresamos en una evidente nueva etapa mundial, los pueblos que luchan por un nuevo orden social rechazan la explotación económica, opresión política y dominación ideológica. Rechazan todo tipo de discriminación, y por eso son los más aptos para la integración.

El término Integración expresa este sentimiento. No es un concepto exclusivo, no es un concepto excluyente, es un concepto continente. La integración no es exclusiva para los países del sur del Río Grande. No excluye a los pueblos del norte del Río Grande. Contiene, en primer lugar, a los aborígenes precolombinos y a los aluviones poscolombinos en cada país. Supera así la discriminación entre indígenas, criollos, negros, mestizos y demás componentes raciales de cada país. Tan integramericano puede ser un indígena o un criollo, un negro o un mestizo, o cualquier otro componente étnico. En cambio, ¿puede un indígena ser latino?, ¿puede un negro ser indoamericano?

La integración contiene, en segundo lugar, a los pueblos tanto del sur como del norte del Río Grande. El Río Grande es la barrera discriminatoria impuesta por el capitalismo monopolista. Borrar esta barrera es la tarea de integración de los pueblos que luchan por una nueva vida. ¿Y acaso no luchan por un nuevo orden social el pueblo canadiense y el pueblo estadounidense, al igual que los otros pueblos de América? Tan integramericano puede ser un canadiense como un estadounidense, un mexicano como un cubano, un peruano como un brasileño. Pero, ¿puede ser hispano-americano un canadiense de origen francés?, ¿puede ser indo-americano un estadounidense de origen inglés?, ¿puede ser anglo-americano un brasileño de origen portugués? ¿Aceptarán conscientemente ser "latinos"?

Porque se apoya en las multitudes que trabajan por crear un orden nuevo, el término integramericano bien puede ser el que desahucie el espurio y discriminatorio apellido Latino, tan anacrónico y estúpido como los anteriores apellidos exclusivos y excluyentes. Y abolido el apellido Latino, no sólo quedarán abolidos los anteriores apellidos desintegradores sino que incluso el término integramericano habrá creado las premisas para su propia extinción. Un clavo saca otro clavo, dice el aforismo popular. América es una sola, y su población no necesita mayor distinción que la geográfica: norteamericana, centroamericana, antillana, sudamericana, si es que no es suficiente su propio gentilicio nacional.

Somos *americanos* todos los que, por nacimiento o adopción nos realizamos de este continente. Por eso, para recuperar nuestro nombre primigenio, no hay mejor camino que el rechazo resuelto al espurio y discriminatorio apellido "latino". Esta puede ser una manera trascendente de recordar el Mesomilenio del Descubrimiento de América. Bien decía JCM en su célebre respuesta: "Que conste que no hablo en homenaje a la Fiesta de la Raza. No me adhiero a celebraciones municipales ni al concepto mismo de nuestra latinidad. ¡Latinos, nosotros!"

Evidentemente José Carlos Mariátegui, marxista convicto y confeso como él se definiera, está presente con voz propia en la celebración de octubre.



Foto de Conjunto en la terraza del Parlamento Navarro (PAU), Al fondo paisaje de Los Pirineos

RESUMEN DE LA REUNIÓN

MIÉRCOLES 21 DE OCTUBRE. SESIÓN DE LA MAÑANA.

Haciendo una síntesis de las distintas ponencias, Forgues destaca en primer lugar la importancia que tuvo el psicoanálisis para Mariátegui pues su acercamiento a la obra de Freud puede ayudarnos a entender mejor algunos aspectos de su heterodoxia ideológica y política; en segundo lugar, piensa que debería apreciarse con mayor rigor la visión idealizada —que corresponde bien además a su época— que Mariátegui tenía del imperio incaico y el uso ambiguo que hace de ciertos términos como "feudalismo" o "semifeudalismo"; por fin insiste en la necesidad de establecer un balance de la visión de la conquista y la pervivencia del colonialismo en las mentalidades peruanas.

Clément contesta respecto a esto que los criollos de fines del siglo XVIII reivindicaban su condición de descendientes de los colonizadores, la fe cristiana, el valor de sus antepasados. Añade que el sentimiento nacionalista es reciente y que en el incanato admiran el desarrollo técnico. En cuanto al origen de la palabra América rebate el argumento expuesto por García, aunque no le parezca lo esencial de su ponencia.

Sáez, plantea el problema semántico de términos como "feudalismo" e "ideología", cuyo sentido debería aclararse efectivamente para evitar de caer en usos distorsionados cuando se aplican a realidades distintas.



ROLAND FORGUES

MARIÁTEGUI, LAZO DE UNIÓN ENTRE AMÉRICA Y EUROPA

ROLAND FORGUES
(Pau, Francia)

En octubre de 1919 José Carlos Mariátegui se embarca para Europa. Llegado a París, permanece unas semanas en la capital francesa antes de salir a comienzos del año siguiente para Italia. Allí desposará "una mujer y algunas ideas", como escribirá más tarde a Samuel Glusberg[1] y vivirá en ese país hasta junio de 1922. Recorrerá luego Alemania, Austria, Hungría, Checoeslovaquia, Bélgica y, por segunda vez, pasará algún tiempo en Francia antes de regresar al Perú en marzo de 1923.

Esta estadía en el viejo continente es considerada por todos los estudiosos de su obra como el punto de partida de su formación política e ideológica, aunque —como afirma él mismo— su compromiso socialista es ligeramente anterior: "Desde 1918, nauseado de política criolla, —como diarista y durante algún tiempo redactor político y parlamentario conocí por dentro los partidos y vi en zapatillas a los estadistas— me orienté resueltamente hacia el socialismo, rompiendo con mis primeros tanteos de literato inficionado de decadentismos y bizantinismos finiseculares, en pleno apogeo todavía"[2].

La experiencia europea, según confiará en 1929, en un comentario a *El pueblo sin Dios* de su compatriota César Falcón con quien había compartido esa experiencia, le abrirá los ojos haciéndole ver con una luz nueva su propia realidad: "Habíamos pasado juntos algunos densos y estremecidos días de historia europea: los de la ocupación del Ruhr. La cita para esta última jornada común nos había reunido en Colonia. La atracción del drama renano, esa atracción del drama, de la

---

1 Carta a Samuel Glusberg. En: *José Carlos Mariátegui. Correspondencia.* Empresa Editora Amauta, Lima 1984, Tomo II, p. 331.
2 *Ibíd.*, p.331.

aventura a la que ni él ni yo hemos sabido nunca resistir, nos llevó a Essen, donde la huelga ferroviaria nos tuvo bloqueados algunos días. Nos habíamos entregado sin reservas, hasta la última célula, con un ansia subconsciente de evasión, a Europa, a su existencia, a su tragedia. Y descubríamos, al final, sobre todo, nuestra propia tragedia, la del Perú, la de Hispano-América. El itinerario de Europa había sido para nosotros el del mejor, y más tremendo, descubrimiento de América"[3].

Sea lo que fuere, de vuelta al Perú en 1923 y hasta 1930, fecha de su muerte, publicará en varias revistas una serie de artículos, varios de los cuales serán recogidos en libros como *La escena contemporánea* (1925) y *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), considerado como su obra maestra. En estos escritos Mariátegui da forma a lo que él mismo llamará en un editorial de la revista *Amauta* de 1928 *el socialismo indo-americano*. Este se traducirá por un nuevo acercamiento a la realidad peruana a la luz de las herramientas conceptuales y metodológicas del socialismo marxista reelaboradas en función de los imperativos que implicaba el estudio de una sociedad radicalmente distinta; una sociedad en la cual, pese a la dolorosa prueba de la conquista y de la colonización hispánicas continuada durante la época criolla republicana, persistían —como reconocía— elementos de un *socialismo práctico* provenientes de las costumbres comunitarias del antiguo *ayllu*.

Sin embargo, José Carlos Mariátegui en ningún momento perderá de vista que sin el descubrimiento del socialismo y del marxismo europeos jamás hubiera podido forjarse esas herramientas conceptuales y metodológicas. Por ello, contrariamente a algunos de sus compatriotas indigenistas radicales, militantes puros y duros de la causa india, como Luis E. Valcárcel por ejemplo, su actitud no se verá marcada nunca por el rechazo de la civilización occidental sino, al revés, por una tentativa de determinar los aportes reales de ésta a América Latina: "Hago a mi modo la defensa de Occidente: denunciando el empeño con-

3 "El pueblo sin Dios por César Falcón". En: *Peruanicemos al Perú*. Ediciones populares de las Obras completas de José Carlos Mariátegui. Empresa Editora Amauta, Lima 1988. Tomo 11, pp. 201-202

servador de identificar la civilización occidental con el capitalismo y de reducir la revolución rusa, engendrada por el marxismo, esto es por el pensamiento y la experiencia de Europa, a un fenómeno de barbarie oriental", escribirá en 1928 a Samuel Glusberg[4].

De modo que, cuando José Carlos Mariátegui se refiere a Occidente y evoca, después de Spengler, en un artículo de *Mundial* de agosto de 1925 titulado "Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal", *una civilización en decadencia*[5], es menos, por lo visto, de una degeneración de los fundamentos y valores de dicha civilización, al estilo de Bizancio o de la antigua Roma por ejemplo, de la cual quiere hablar que del surgimiento de ciertas formas perversas de evolución constituidas por el capitalismo y su estadio supremo que es el imperialismo.

Ello aparece implícitamente en el retrato que nos ofrece del británico Morel en un artículo de febrero de 1925 publicado en la misma revista donde escribe, entre otras cosas: "Antes de la guerra mundial, Morel ocupa ya un puesto entre los hombres de vanguardia de la Gran Bretaña. Denuncia implacablemente los métodos brutales del capitalismo en Africa y Asia. Insurge en defensa de los pueblos coloniales. Se convierte en el defensor más vehemente de los derechos de los hombres de color. Una civilización que asesina y extorsiona a los indígenas de Asia y Africa es para Morel una civilización criminal. Y la voz del gran europeo no clama en el desierto. Morel logra movilizar contra el imperialismo despótico y marcial de Occidente a muchos espíritus libres, a muchas conciencias independientes. El imperialismo británico encuentra uno de sus más implacables jueces en este austero fautor de la democracia. Más tarde, cuando la fiebre bélica, que la guerra difunde en Europa, trastorna e intoxica la inteligencia occidental, Morel es uno de los intelectuales que se mantienen fieles a la causa de la civilización. Milita activa y heroicamente en el histórico

4 Carta a Samuel Glusberg, *op. cit.* ,331.

5 Escribe Mariátegui:"En la filosofía occidental contemporánea prevalece un humor escéptico. Esta actitud filosófica como sus penetrantes críticos lo remarcan, es un gesto peculiar de una civilización en decadencia. Sólo en un mundo decadente aflora un sentimiento desencantado de la vida". En: *El alma matinal.* Obras completas , Tomo 3, p. 29-30.

grupo de *conscientious objectors* que, en plena guerra, afirma valientemente su pacifismo. Con los más puros y altos intelectuales de la Gran Bretaña —Bernard Shaw, Bertrand Russell, Normal Angell, Israel Zangwill— Morel defiende los fueros de la civilización y de la inteligencia frente a la guerra y la barbarie"[6].

Podemos observar en este texto revelador que la idea de decadencia está claramente asociada a los conceptos de capitalismo, de imperialismo, y también al concepto de guerra aferente a los primeros, mientras que la noción de civilización occidental está vinculada, ella, a los conceptos de democracia y de paz de la cual constituyen los valores auténticos. Valores que, a pesar de todo, siguen estando aún potencialmente presentes en las orientaciones capitalistas de las relaciones de producción y estructuras de poder de dicha civilización, pues se han visto tan simplemente desplazados por la economía de mercado y han pasado a constituir, como mostrarán más tarde los estudios de Georg Lukács y de Lucien Goldmann, un sistema de valores implícito[7]. Por ello, precisamente, José Carlos Mariátegui se negará a asimilar, según señala en su carta a Samuel Glusberg, la civilización occidental al capitalismo.

Y José Carlos Mariátegui completará su pensamiento hablando, de manera totalmente explícita esta vez, en un artículo de 1926 de la *decadencia* ya no de Occidente sino de la *civilización capitalista*[8] y escribiendo en otro de 1927: "El Occidente no se presenta nunca tan desarmado frente al Oriente renacido y tormentoso —agitado por el pensamiento occiden-

---

6 "Vidas paralelas. ED. Morel-Pedro Zulen".En: *Peruanicemos al Perú*, pp.48-49.

7 Estudiando el fetichismo de la mercancía en las sociedades capitalistas que Georg Lukács llama la *reificación*, Lucien Goldmann señala que si efectivamente en una sociedad liberal que produce para el mercado la producción sigue siendo, como en las sociedades precapitalistas, regida por el valor de uso a causa del consumo de los productos por los miembros de la sociedad, la preocupación exclusiva por los valores de cambio puramente cuantitativos, y por consiguiente humanamente degradados, hace que el valor de uso sea puramente implícito. *Introduction aux premiers écrits de Georg Lukács*, En: Georg Lukács, *La théorie du roman*. Ed. Gonthier, Paris, 1963, pp-156-190.

8 "Arte, revolución y decadencia". En: *El artista y la época*. Obras completas, Tomo 6, p.19.

tal—, como cuando pretende reducir su riqueza espiritual a lo puramente europeo, sea germano o latino. Su defensa exige que la civilización occidental no sea una civilización capitalista ni sea sólo civilización romana"[9].

La prueba de que no son los fundamentos originales de la civilización occidental lo que cuestiona José Carlos Mariátegui sino aquello que llamaríamos hoy en día sus *desviaciones*, es que la experiencia de renovación encarnada por el bolchevismo ha nacido precisamente, según el ensayista, de dicha civilización: "El Occidente, sin Marx, sin Engels, sin Sorel, sin el socialismo teórico y práctico en una palabra, se habría ahorrado al bolchevismo"[10].

Por ello el aporte de la civilización occidental en la construcción del *socialismo indo-americano*, no puede de ninguna manera pasarse por alto ni descartarse. "Y el fenómeno nacional no se diferencia ni se desconecta, en su espíritu, del fenómeno mundial", escribe Mariátegui en enero de 1927 agregando acto seguido: "Por el contrario, de él recibe su fermento y su impulso. La levadura de las nuevas reivindicaciones indigenistas es la idea socialista, no como la hemos heredado instintivamente del extinto Inkario, sino como la hemos aprendido de la civilización occidental, en cuya ciencia y en cuya técnica sólo romanticismos utopistas pueden dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno"[11].

Lo que parece redescubrirse hoy en día y nos viene presentado con gran acompañamiento de publicidad como una novedad; a saber: la mundialización del hecho económico, la universalización de la dominación y la interacción de los pueblos y de las culturas, constituía ya en la década del veinte uno de los principales axiomas del pensamiento de Mariátegui y de su conducta, por ser consciente el ensayista, como muestra entre otros el fragmento citado, de que ningún país en el mundo, y aún menos un país subdesarrollado y dependiente

---

9 "Occidente y Oriente". En: *Figuras y aspectos de la vida mundial, II.* Obras completas, Tomo 17, p.204-205.

10 *Ibíd*, p. 204

11 "La nueva cruzada Pro-Indígena". En: *Ideología y política.* Obras completas, Tomo 13, p.167.

como el Perú, puede salvarse de la perdición aislándose del resto del planeta.

A las críticas malintencionadas de aquéllos que siguiendo a Víctor Raúl Haya de la Torre le están reprochando su exceso de europeísmo[12], Mariátegui contestará indirectamente en una carta del 30 de julio de 1929.

Tras referirse a su libro *Defensa del marxismo* en publicación, precisa a propósito de otro en curso de elaboración y que trata sobre "ideología y políticas nacionales": "Este último libro, precisamente, contendrá todo mi alegato doctrinal y político. A él remito tanto a los que en '7 Ensayos' pretenden buscar algo que no tenía porqué formular en ninguno de sus capítulos: una teoría o un sistema políticos, como a los que, desde puntos de vista hayistas, me reprochan excesivo europeísmo o insuficiente americanismo"[13].

Y Mariátegui agrega en su defensa: "En el prólogo de '7 Ensayos' está declarado expresamente que daré desarrollo y autonomía en un libro aparte a mis conclusiones ideológicas y políticas. ¿Por qué, entonces, se quiere encontrar en sus capítulos un pensamiento político perfectamente explicado? Sobre la fácil acusación de teorizante y europeísta que puedan dirigirme quienes no han intentado seriamente hasta hoy una interpretación sistemática de nuestra realidad, y se han contentado al respecto con algunas generalizaciones de declamador y de editorialista, me hará justicia, con cuanto tengo ya publicado, lo que muy pronto, en el libro y en la revista, entregaré al público"[14].

En efecto, es a la inversa de un *europeísta* y en clara oposición a los conservadores de su generación y de la generación del "Novecientos" como Alejandro Deustua, José de la Riva Agüero,

---

12 Haya de la Torre dirá de él: "Mariátegui piensa como un intelectual europeo del tiempo en que él estuvo en Europa. Pero la realidad de estos pueblos cambia y exige nuevas tácticas. Mis objeciones fraternales a Mariátegui fueron siempre contra su falta de sentido realista, contra su exceso de intelectualismo y su ausencia casi total de un sentido eficaz de la acción". Haya de la Torre. *Obras completas*, Lima 1977, T.V, p.253.

13 Carta a Moisés Arroyo Posadas. En: *Correspondencia*, tomo II, p.610.

14 *Ibíd.*

Francisco García Calderón, o Víctor Andrés Belaúnde, indeleblemente marcados por el espíritu de Occidente y por la creencia en la superioridad de la civilización occidental sobre las civilizaciones autóctonas, de la raza blanca sobre la raza india, que José Carlos Mariátegui abordará la reflexión sobre la nacionalidad peruana, tomando a brazo partido el problema indio para mostrar que no se trata de un problema racial ni de un problema educacional, como se pretendía, sino de un problema ecónomico y social en el cual viene a interferir un fenómeno cultural, como sostiene en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* .

Atacando a los *nacionalistas a ultranza*, como los llama, que ven la desgracia del indio en ese *Gran Satán* que es la civilización occidental, en un artículo de diciembre de 1924 titulado "Lo nacional y lo exótico", Mariátegui ya había señalado que el problema indio no era tampoco un problema meramente nacional, es decir un problema de pura defensa de un patrimonio cultural aborigen supuestamente intocado o incontaminado por elemento foráneos.

"La realidad nacional —afirmaba Mariátegui— está menos desconectada, es menos independiente de Europa de lo que suponen nuestros nacionalistas. El Perú contemporáneo se mueve dentro de la órbita de la civilización occidental. La mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial. Todo lo que el Perú contemporáneo estima lo ha recibido de esa civilización que no sé si los nacionalistas a ultranza calificarán también de exótica"[15]. Y concluía en forma de *boutade*: "El nacionalismo a ultranza es la única idea efectivamente exótica y forastera que aquí se propugna"[16] .

Pues, y ésta es una de las grandes originalidades de Mariátegui respecto de su contribución a la comprensión y esclarecimiento de los fenómenos sociales, económicos y culturales de su país y de América Latina, el pensador peruano entenderá que avasallando a los indios, el conquistador no avasalló

15 En : *Peruanicemos al Perú* , p.36.
16 *Ibíd.*,p.40.

tan sólo a los hombres, sino a una cultura y una civilización: "El Perú es todavía una nacionalidad en formación. Lo están construyendo sobre los inertes estratos indígenas, los aluviones de la sociedad occidental. La conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido. Los españoles extirparon del suelo y de la raza todos los elementos vivos de la cultura indígena. Reemplazaron la religión incásica con la religión católica romana. De la cultura incásica no dejaron sino vestigios muertos. Los descendientes de los conquistadores y los colonizadores constituyeron el cimiento del Perú actual. La independencia fue realizada por esta población criolla. La idea de la libertad no brotó espontáneamente de nuestro suelo; su germen nos vino de fuera. Un acontecimiento europeo, la revolución francesa, engendró la independencia americana"[17].

La conclusión lógica de este peculiar acercamiento a la realidad peruana es, pues, —si bien esto no lo dice explícitamente Mariátegui— que la determinación de las clases sociales no puede hacerse, por consiguiente, como en nuestras sociedades occidentales de cultura más o menos homogénea, más o menos uniforme, sobre la base de criterios puramente economicistas, como parecían creer los marxistas ortodoxos. Había que tomar en cuenta también varias otras consideraciones de orden étnico y cultural en el sentido más amplio de la palabra. Esto es: incluyendo las prácticas humanas y sociales de carácter religioso o mágico-religioso en relación con la visión del mundo precolombino, las estructuras mentales de las poblaciones andinas, y de manera más amplia con todo aquello que Claude Lévi-Strauss llama "el pensamiento primitivo".

Curiosamente habrá que esperar casi medio siglo en el Perú para que semejante análisis sea retomado verdaderamente por las ciencias sociales marcadas en sus inicios por la influencia del marxismo positivista y ortodoxo, luego de haber sido popularizado por José María Arguedas y su obra; y sobre todo habrá que esperar la caída del muro de Berlín y la quiebra del modelo soviético para que este aporte fundamental del *Amauta* empiece a verse tomado en cuenta por los hombres políticos de la

17 En: *Peruanicemmos al Perú*, pp.36-37.

izquierda marxista peruana, obviamente influidos por la boga de las ideas estalinianas de los años de la post-guerra en América Latina, aun cuando éstos se estaban reclamando del pensamiento heterodoxo de su ilustre compatriota.

A través de Mariátegui el socialismo europeo puede redescubrir algunos de sus principios primigenios humanistas y democráticos que se habían expresado en el pensamiento de sus fundadores como Georges Sorel de quien José Carlos Mariátegui sacó, como subrayan los estudios de Robert Paris[18] y de César Germaná[19], tres ideas claves: la necesidad del mito revolucionario, el papel de los sindicatos y de las organizaciones de masas[20] y la democracia directa; a las cuales se puede agregar la idea de "la moral de los productores".

Si bien es cierto que los escritos de José Carlos Mariátegui no nos permiten descartar totalmente la sospecha de que la exal-

---

18 Véase en especial, "Mariátegui: un 'sorelismo' ambiguo". En: ***Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano***. Selección y prólogo de José Aricó. Ed. Cuadernos del Pasado y Presente, México, 1978, pp. 155-165, donde el estudioso francés responde a las críticas de César Lévano y Luis Villaverde Alcalá Galiano acerca del artículo "El marxismo de Mariátegui" anteriormente publicado.

19 ***Socialismo y democracia en el pensamiento de José Carlos Mariátegui.*** Tesis de doctorado. Texto Mecanografiado, Grenoble, mayo de 1992, 470 pp.

20 En su "Mensaje al Congreso Obrero" de 1927, dice Mariátegui: "El sindicalismo revolucionario, cuyo máximo maestro es Jorge Sorel, -menos conocido también por nuestros obreros que sus adjetivos y mediocres repetidores, parafraseadores y falsificadores-, no reniega absolutamente de la tradición marxista. Por lo contrario, la completa y la amplía". Y un poco más adelante agrega: "El Sindicato no debe exigir de sus afiliados sino la aceptación del **principio clasista**. Dentro del Sindicato caben así los socialistas reformistas como los sindicalistas, así los comunistas como los libertarios. El Sindicato constituye, fundamental y exclusivamente, un **órgano de clase**. **La praxis**, **la táctica**, dependen de la corriente que predomine en su seno. Y no hay por qué desconfiar del instinto de las mayorías. La masa sigue siempre a los espíritus creadores, realistas, seguros, heroicos. Los mejores prevalecen cuando saben ser verdaderamente los mejores", concluyendo: "Están demás todas las discusiones bizantinas sobre metas remotas. El proletariado de vanguardia tiene, bajo los ojos, cuestiones concretas: la organización nacional de la clase trabajadora, la solidaridad con las reivindicaciones de los indígenas, la defensa y fomento de las instituciones de cultura popular, la cooperación con los braceros y yanaconas de las haciendas, el desarrollo de la prensa obrera, etc., etc.". En: ***Ideología y política***, pp.112 y 114.

tación del mito revolucionario soreliano pudiera traicionar en él, como se le ha reprochado a veces, cierta visión utópica de la práxis social, creo no obstante que lo que predomina en el ensayista peruano es una concepción heroica y voluntarista de la acción como medio de transformar la realidad concreta e inmediata y no como proyección hacia el alcance de un hipotético y quimérico futuro. La distinción que Mariátegui opera entre *democracia directa* —a la cual aspira—y *democracia burguesa* —cuyo funcionamiento critica severamente—, se prolongará más tarde, y casi diría en forma natural, en el ardoroso y polémico debate que se dará en torno a los dicotómicos conceptos de *democracia formal* y de *democracia real* en los países satélites y dependientes como el Perú.

Poniendo énfasis en lo que César Germaná llama *las relaciones intersubjetivas* dejadas de lado, hasta rechazadas desdeñosamente por el marxismo ofical al rango de accesorios pequeño-burgueses, el pensamiento de José Carlos Mariátegui puede convertirse para los socialistas europeos en un método de acercamiento adaptado a una realidad dada, como el marxismo fue para el pensador peruano un método que le permitió forjarse sus propias herramientas conceptuales de aproximación a la realidad peruana.

Recordemos lo que el fundador del Partido Socialista Peruano y de la Confederación General de los Trabajadores del Perú (CGTP) declaraba acerca del marxismo en su "Mensaje al Congreso Obrero" de Lima en 1927: "El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades"[21]

21 En: *Ideología y política*, pp.111 y 112.

Ya mucho antes de que lo corroborara la quiebra del socialismo realmente existente, José Carlos Mariátegui se empeñó en demostrar que de ninguna manera puede existir en el campo ideológico una verdad pre-establecida e intangible.

Es en este sentido que el pensador peruano me parece representar un doble lazo de unión entre Europa y América. La "materia prima" que José Carlos Mariátegui vino a buscar en Europa en 1919, nos la puede de alguna manera restituir hoy en día bajo la forma de "producto manufacturado". Es exactamente el proceso inverso al que ha regulado los intercambios durante cinco siglos entre Europa y América Latina. En esta flamante revancha de la historia, podemos ver la confirmación *a posteriori* de lo bien fundado de todos los valores que Mariátegui había defendido, pero también encontrar razones de esperar para el Perú y América Latina en el mismo momento en que se celebra por todas partes en Europa, y no siempre de manera completamente inocente, el "Encuentro de los dos mundos".

Quisiera recordar aquí el texto "Vidas paralelas" donde José Carlos Mariátegui establece un luminoso paralelo entre la vida del británico Morel, incansable combatiente de la libertad y del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos, como hemos visto, y la del peruano Pedro Zulen, el fundador de la *Asociación Pro-Indígena* e indomable defensor del indio. Mariátegui escribe: "Ambas vidas tienen de común, en primer lugar, su profundo idealismo. Las mueve una fe obstinada en la fuerza creadora del ideal y del espíritu. Las posee el sentimiento de su predestinación para un apostolado humanitario y altruista. Aproxima e identifica, además, a Zulen y Morel una honrada y proba filiación democrática. El pensamiento de Morel y de Zulen aparece análogamente nutrido de las ideologías de la democracia pura"[22].

La *democracia pura* de la que habla José Carlos Mariátegui en 1925 acerca de Morel y Zulen, ¿no es, en 1992, el principal valor al orden del día tanto en el Perú como en el resto del mundo? ¿No constituye este valor de alcance universal, hoy

22 En: *Peruanicemos al Perú*, p.48.

más que nunca, el único verdadero vínculo de acercamiento, de solidaridad y amistad entre los pueblos?

Es la razón por la cual, a riesgo de reavivar la polémica, no vacilaré en afirmar que Mariátegui no me parece ser ni el pensador típicamente europeo que algunos han querido presentarnos en otros tiempos ni tampoco el pensador genuinamente andino que otros quisieran presentarnos hoy en día, sino un pensador mestizo en el sentido arguediano de la palabra, un peruano moderno, cuya obra constituye una maravillosa síntesis entre dos civilizaciones de las cuales había percibido, tal vez más intuitiva que racionalmente, los valores universales y ejemplares degradados por la imposición del capitalismo colonialista en América Latina e imperialista en Europa. Valores éstos que debían ser restituidos en su auténtica grandeza por el advenimiento de un socialismo democrático y humanista de filiación libertaria, en el que el ensayista veía la salvación del hombre moderno.

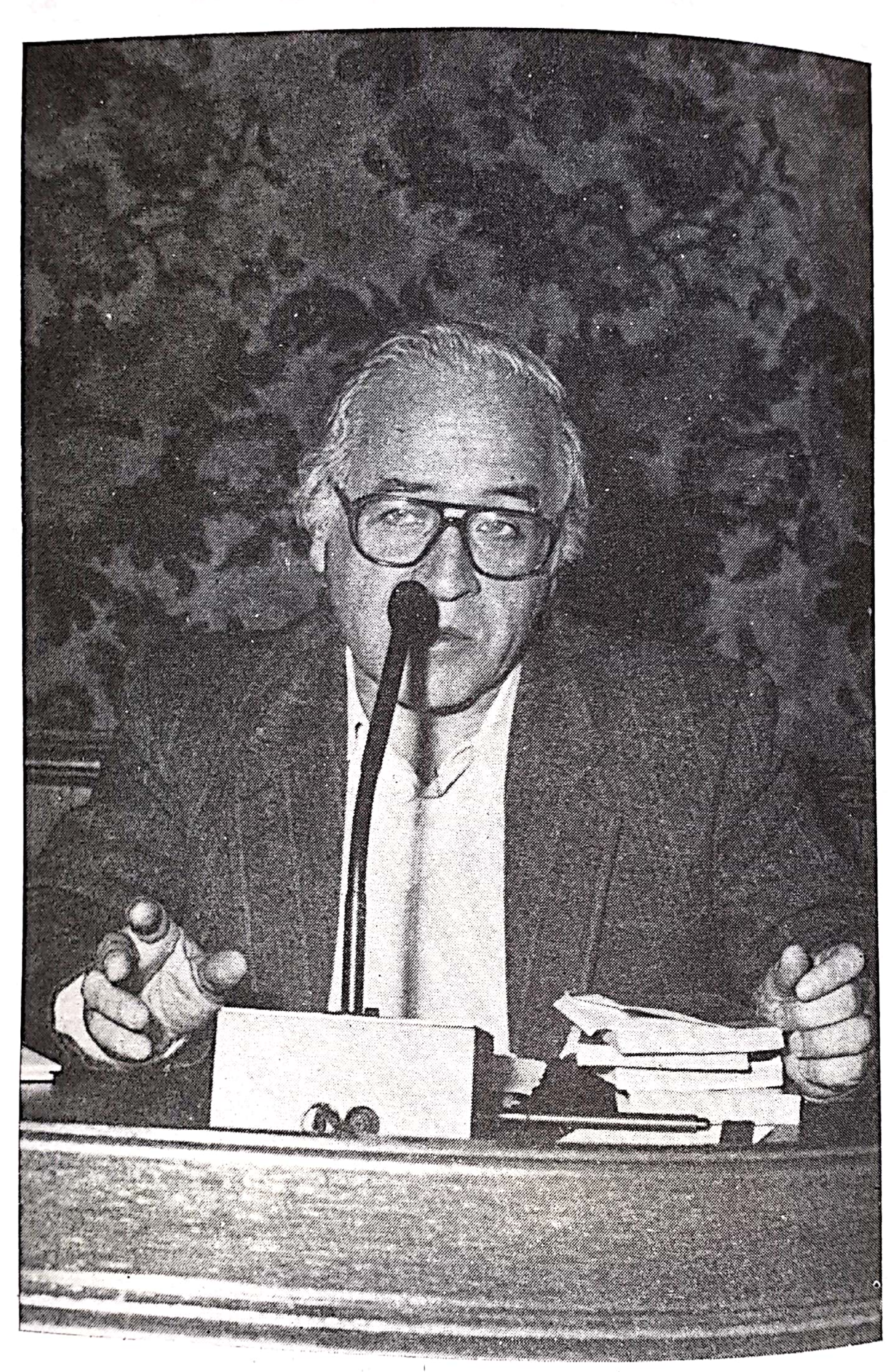
Percibimos en el pensamiento de Mariátegui una nueva articulación entre Pasado, Presente y Futuro. Ni resurgimiento de una pasado andino superado, ni olvido de lo que fue. Ni sometimiento al presente colonial, ni negación a considerarlo como parte de la historia del Perú. Ni beatífica creencia en un futuro utópico, ni resignado rechazo del ideal y de la acción heroica. Estos me parecen ser los fundamentos centrales del pensamiento de Mariátegui que, por su interacción, constituyen la original modernidad de su propuesta de cambio, distinta a la racionalidad burguesa que ha llevado a la separación entre sujeto y objeto, cuerpo y mente, política y moral.

No es nada fortuito a mi entender que José Carlos Mariátegui haya sido conjuntamente un pensador político, un analista social, un crítico cultural, un creador artístico, un militante convicto y de intachable moral, y, mal que les pese a sus adversarios, un hombre de acción con la creación del Partido Socialista Peruano (1928) y de la Confederación General de los Trabajadores del Perú (1929). De esta no separación entre las distintas actividades humanas, del cuerpo y de la mente, proviene la originalidad y coherencia de su obra y de su pensamiento, tanto con respecto al materialismo mecanicista

del marxismo ortodoxo como con respecto al idealismo satisfecho del liberalismo capitalista que han mostrado ambos sus límites. Una obra y un pensamiento que conforman una totalidad indisoluble vuelta hacia la realización plena y entera del ser humano, que hoy por hoy nos interpelan a todos, seamos europeos o americanos.

El Perú, Europa y el mundo de los años 1920-1930 no tienen nada que ver sin duda con los de la década del 80, sin embargo la reflexión de Mariátegui sigue siendo actual. Y si es así, es porque ha sido concebida a imagen y semejanza de la propia teoría marxista de la cual Mariátegui había captado el espíritu más que la letra, no como verdad revelada, sino como proceso dialéctico de superación permanente.

De aquí que la obra de Mariátegui escape del Mito para pertenecer a la Historia. Por ello agregaré que quienes se esfuerzan por convertir la figura de Mariátegui en Mito, no son sino puros falsificadores de la Historia. Frente al fenómeno terrorista que afecta al Perú en forma cada día más indiscriminada y desesperada, es urgente profundizar en el pensamiento del Amauta para deslindarlo de aquellos que lo están manipulando para tratar de legitimar un tipo de acción violenta para la captura del poder que el ensayista peruano nunca jamás teorizó en sus escritos.



ANTONIO MELIS

LA EXPERIENCIA ITALIANA EN LA OBRA DE MARIÁTEGUI

ANTONIO MELIS

El papel jugado por la experiencia italiana en la formación de José Carlos Mariátegui es casi un lugar común. Por otra parte, el mismo autor ha subrayado la importancia de su estada en el país europeo, durante casi tres años. En Italia, como afirma él mismo, desposó "una mujer y algunas ideas"[1]. En Europa, y especialmente en Italia, siempre según sus propias palabras, llega al conocimiento más profundo de su América[2].

Una vez reconocidos estos datos, es importante profundizar en el significado de la presencia italiana en la obra de Mariátegui. Para esto, se necesita considerar toda una serie de aspectos diferentes. En primer lugar, debe subrayarse que, antes del viaje europeo de Mariátegui, no se encuentran muchos antecedentes de su pasión italiana. Ahora que va siendo posible leer en su integridad la obra juvenil, la de la llamada "edad de piedra", sorprende la relativa escasez de referencias significativas a Italia. El italiano que se asoma en forma esporádica, corresponde a veces a estereotipos. Es, por ejemplo, el "bachiche de la esquina"[3], del que el joven periodista se jacta de dominar la lengua. Al lado del consabido Garibaldi[4], aparecen referencias a Francesca Bertini[5] y Carolina Invernizio[6]. En el contexto de

---

1 En la carta a Samuel Glusberg del 10 de enero de 1928, ahora en José Carlos Mariátegui, *Correspondencia* (1915-1930), Lima, Biblioteca Amauta, 1984, t. II, p. 331.

2 José Carlos Mariátegui, "Itinerario de Waldo Frank", *Variedades*, Lima, 4 de diciembre de 1929, ahora en *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Biblioteca Amauta, 1981, VII ed., p. 192.

3 José Carlos Mariátegui, *Escritos juveniles* (*La edad de piedra*), Tomo II, *Crónicas*, Estudio preliminar, compilación y notas de Alberto Tauro, Lima, Biblioteca Amauta, 1991, p. 55.

4 *Ibíd.*, p. 70.

5 *Ibíd.*, p. 99.

6 *Ibíd.*, p. 104.

los artículos juveniles pueden aparecer como meros nombres, pero resulta curioso agregar algunas consideraciones, en la perspectiva del itinerario global del autor. A Francesca Bertini, Mariátegui dedicará una de sus cartas de Italia, donde analiza agudamente la aparición del divismo cinematográfico[7]. Además de esto, conocerá directamente a la actriz, en su calidad de dueña de la sede diplomática del Perú en Roma[8]. Por lo que se refiere a la escritora popular Carolina Invernizio, vale la pena recordar que ella será objeto de páginas muy agudas redactadas por Antonio Gramsci desde su celda de preso político. Pero el mismo Mariátegui expresará en una de las *Cartas de Italia* una apreciación muy cortante:

> *Para Carolina Invernizio hay un enorme y permanente público de cocineras en todas partes del mundo*[9].

Y en el artículo citado sobre la Bertini juntará las dos figuras afirmando que la actriz:

> *Es la Carolina Invernizio del arte dramático*[10].

Pero las referencias más significativas, en esta fase, son otras. Resulta sumamente interesante, por ejemplo, un artículo donde Mariátegui se empeña en aclarar su visión de Italia frente a las objeciones contenidas en una carta de Emilio Sequi[11]. Sequi, vinculado con el Risorgimento italiano y director en Lima de *La Voce d'Italia*[12], polemiza con el peruano a raíz de un artículo sobre la propaganda de Maeterlinck en Italia. Le reprocha sobre todo un juicio relativo a la disponibilidad de Italia a mantenerse neutral en la contienda bélica, a

7 José Carlos Mariátegui, "La última película de Francisca Bertini", *El Tiempo*, Lima, 18 de junio de 1921; ahora en *Cartas de Italia*, Lima, Biblioteca Amauta, 1991, XI ed., pp.246-249.

8 Véase, al respecto, la carta de Arturo Osores a Mariátegui del 11 de setiembre de 1921, en *Correspondencia*, cit., t.I, p. 29.

9 José Carlos Mariátegui, "Mujeres de letras de Italia", *El Tiempo*, Lima, 12 de octubre de 1920; ahora en *Cartas de Italia*, Lima, cit.,p. 226.

10 *Ibíd.*, p. 248.

11 José Carlos Mariátegui, "Una carta del Doctor Sequi", *La Prensa*, Lima, 21 de marzo de 1915; ahora en *Escritos juveniles*, cit., t. II, pp. 201-202.

12 Sobre Sequi, v. ahora Manuel Zanutelli Rosas, *Los que vinieron de Italia*, Lima, Minerva, 1991, pp. 26-28.

cambio de ventajas económicas que le ofrecería Alemania. Mariátegui, en su respuesta, aclara que su alusión es a la cancillería y no al pueblo italiano. Se refleja en estas páginas una evidente actitud intervencionista, que el autor modificará frente al espectáculo real de las consecuencias de la guerra. Piénsese, sobre todo, en el extraordinario artículo sobre "La casa de los ciegos de guerra", fechado en Frascati el 1º de junio de 1921[13]. Pero el aspecto más interesante de esta réplica es la referencia al reconocimiento, por parte del mismo Sequi, de la fervorosa adhesión de Mariátegui a Italia.

Por lo que se deduce a través de estos escritos juveniles, el culto a Italia es sobre todo un culto por D'Annunzio. Este mismo hecho revela la filiación del italianismo primerizo de Mariátegui. La presencia insistente de D'Annunzio en los escritos juveniles es su aspecto "colónida", vinculado con la influencia de Abraham Valdelomar. Se percibe en sus escritos literarios —sobre todo en los poemas— pero también en los artículos periodísticos. En ellos, es sobre todo el héroe de la primera guerra mundial el que aparece en primer plano. La nueva visión sobre la guerra, ya aludida, le llevará inevitablemente a un cambio de perspectiva sobre el mismo poeta. En las *Cartas de Italia* esta actitud aparece con toda evidencia en una correspondencia recién rescatada. Se trata del artículo fechado en Firenze el 25 de julio (¿de 1920?) y significativamente titulado "¿La guerra ha sido revolucionaria o reaccionaria?"[14]. La respuesta de Mariátegui al respecto es inequívoca. La guerra ha favorecido todas las tendencias reaccionarias y a representado un profundo retroceso en todos los terrenos. En este marco se coloca la apreciación sobre el belicismo d'annunziano:

> *La aventura de D'Annunzio, por ejemplo, desnudada de sus atributos líricos, es una aventura de mentalidad íntimamente*

13 Publicado en *El Tiempo*, Lima, 10 de setiembre de 1921; ahora en *Cartas de Italia*, cit., pp. 167-169. Pero reflexiones sobre la crueldad de la guerra se encuentran ya en "La época de hierro", *La Prensa*, Lima, 14 de abril de 1915; ahora en *Escritos juveniles*, cit., t. II, pp. 216-218.

14 Ahora en *Cartas de Italia*, cit., pp. 94-97.

reaccionaria y militarista. Constituye una rebelión del poder militar contra el poder civil[15].

Las circunstancias que lo llevan al país europeo son, como se sabe, bastante casuales. Pero el impacto con su realidad es inmediato. Uno de los primeros testimonios se encuentra en una postal enviada desde Roma al amigo, en esa época adolescente, Ricardo Martínez de la Torre. El motivo principal de esas líneas es la percepción de la lejanía y el aislamiento de España en Europa:

España y su literatura y su pensamiento y sus panderetas y sus majas y sus toreros están mucho más lejos que del Perú —que no te extrañe— de esta Italia bella por excelencia y por derecho divino[16].

Al lado de la polémica antihispanista, que señala su definitiva separación de la cultura oligárquica, es notable la apreciación espontánea sobre el país mediterráneo. Esta nota permanecerá constante en la fase sucesiva, cuando el autor llegará a una visión más meditada y articulada. El mismo entusiasmo incondicional se encuentra en una postal enviada desde Venecia al mismo amigo, donde se lee esta definición apodíctica:

Mi impresión de Venecia es brevísima: Venecia es la ciudad más bella del mundo[17].

Pero casi contemporáneamente Mariátegui empieza a comunicar su imagen de Italia a un público más amplio. Su primera correspondencia enviada al diario *El Tiempo* de Lima está fechada en Roma, el 28 de enero de 1920[18]. Su objeto es "El problema del Adriático", que ocupará un lugar importante en todas las *Cartas de Italia*. Desde esta primera correspondencia, el problema de las nacionalidades se presenta como una de las herencias más candentes del conflicto mundial. Es el anuncio de un tema que Mariátegui desarrollará plenamente en su

15 *Cartas de Italia*, cit., p. 95.
16 José Carlos Mariátegui, *Correspondencia*, cit., t.I, p.19.
17 *Ibíd.*, p. 23.
18 José Carlos Mariátegui, "El problema del Adriático", *El Tiempo*, Lima, 2 de mayo de 1920; ahora en *Cartas de Italia*, cit., pp. 37-50.

primer libro, *La escena contemporánea.* Analizando el papel de D'Annunzio en la cuestión de Fiume, manifiesta la nueva apreciación crítica, ya aludida, sobre las hazañas del poeta-guerrero.

Se nota, sin embargo, que la palabra, el ademán y el escorzo del poeta tienen cada día menos eco en el alma italiana. La prensa se muestra, en la mayoría de los casos, fría y displicente con el poeta. Y en algunos casos, acérrima y severa. Y no es porque el alma italiana deje de ser un alma latina, un alma sentimental. Es porque la poesía épica suena anacrónicamente en este siglo[19].

Otro elemento que sobresale desde los primeros artículos es el papel del movimiento obrero en la península. La presión de las masas trabajadoras y su representación parlamentaria, a través del Partido Socialista, influyen en la misma política exterior del país. En la orientación favorable al reconocimiento del nuevo régimen nacido en Rusia con la Revolución de Octubre, interviene también la actuación de Francesco Saverio Nitti. Desde las primeras correspondencias, Mariátegui intuye una peculiaridad de la política italiana. Por un lado destaca la presencia de un movimiento obrero politizado, que se hace cargo con gran madurez de todos los problemas del país. Por el otro señala el papel de sectores iluminados de la burguesía, que encuentran en Nitti su mejor intérprete.

Muy pronto, sin embargo, Mariátegui detecta la otra cara de la moneda. En la dirección del movimiento obrero, descubre la tendencia al entendimiento con la burguesía. En los burgueses abiertos al estilo de Nitti, destaca los límites eurocentristas. En un artículo fechado en abril de 1920, empieza a profundizar en "Las fuerzas socialistas italianas"[20]. En esa oportunidad se detiene sobre todo en la división que se ha producido entre las distintas corrientes del socialismo frente a la guerra mundial. La anomalía del socialismo italiano aparece evidente en la relación con las organizaciones internacionales. El Partido Socialista, a pesar de sus divisiones internas, se ha afiliado a la

19 *Cartas de Italia*, cit., pp. 45-46.
20 José Carlos Mariátegui, "Las fuerzas socialistas italianas", *El Tiempo*, Lima, 28 de julio de 1920; ahora en *Cartas de Italia*, cit., pp. 66-73.

nueva Internacional, que tiene su punto de referencia en la Rusia revolucionaria, mientras que la unión socialista, intervencionista en la guerra, mantiene la adhesión a la Segunda Internacional. La colocación original del Partido italiano es, tal vez, un antecedente del Partido que Mariátegui fundara en el Perú en 1928. Pero en el mismo artículo, en forma muy tempestiva, da cuenta de la aparición de una formación política tan original como el Partido Popular del cura Luigi Sturzo. Mariátegui le atribuye un "matiz socialista cristiano". Al mismo tiempo subraya que no puede considerarse como una fuerza auténticamente socialista:

Más que por su mentalidad espiritualista adversa a la mentalidad materialista del marxismo, por la autoridad que ejerce sobre su dirección el Vaticano[21].

La importancia que Mariátegui otorga al Partido católico se aprecia a través de una "Carta" fechada el 28 de marzo de 1920 y dedicada íntegramente a ese tema[22]. Subraya el papel decisivo jugado por Sturzo y su técnica de construcción del Partido a partir de su base popular. La inteligencia del fundador, "el líder, el apóstol, el caudillo", se manifiesta sobre todo en la intuición de que:

Un partido católico, de espíritu netamente burgués, de programa substancialmente conservador, habría fracasado sin remedio[23].

El Partido Popular, en cambio, se ha preocupado de inscribir en su programa unas reivindicaciones proletarias, procedentes sobre todo del campo. Al mismo tiempo, muy agudamente, Mariátegui percibe la importancia atribuida al problema de la enseñanza:

Creen los católicos que es en la escuela donde hay que librar la batalla definitiva. Y que es en la escuela donde hay que intentar la conquista política de Italia[24].

---

21 *Cartas de Italia*, cit., p. 68.
22 José Carlos Mariátegui, "El partido popular italiano", *El Tiempo*, Lima, 15 de setiembre de 1920; ahora en *Cartas de Italia*, cit., pp. 62-66.
23 *Ibíd.*, p. 63.
24 *Ibíd.*, pp. 64-65.

El Partido Popular juega un rol decisivo en la política italiana, coincidiendo a veces con los liberales, a veces con los socialistas. Su característica fundamental es el interclasismo, aunque Mariátegui considera que será difícil conservar la unidad en una época de lucha de clases.

Buena parte del artículo ya citado sobre los socialistas italianos está dedicado a una reconstrucción cuidadosa del desarrollo histórico del Partido. Muy temprano se manifiesta dentro de esa organización la división que caracteriza a los otros partidos socialistas europeos. Pero el contraste entre reformistas y maximalistas adquiere en el contexto italiano una serie de matices muy variados. La complejidad de la vida interna del Partido se revela sobre todo frente a la guerra, pero al final de la misma la corriente maximalista recupera su fuerza. Ella se opone por una lado al reformismo de Turati, por el otro al abstencionismo de Bordiga. Está profundamente influida por el éxito de la Revoluciòn de Octubre. Mariátegui, por otra parte, no simplifica la situación interna del Partido. Cuando se refiere al llamado "colaboricionismo" de la corriente de Turati, por ejemplo, agrega enseguida que en realidad no se trata de socialistas que quieran participar en un gobierno burgués. La diferencia con los maximalistas es el papel distinto que las dos tendencias atribuyen a la acción parlamentaria.

Lo que es sobre todo notable en esta representación es la tentativa continua de captar la originalidad del "caso italiano". Se resiste a toda visión sumaria, destacando en cambio la coherencia interna de cada una de las posiciones que se enfrentan.

Al lado de los aspectos políticos-sociales, las "Cartas de Italia" empiezan un análisis del debate cultural italiano. El artículo dedicado a "Las Mujeres de letras en Italia"[25], fechado el 28 de junio de 1920, sirve sobre todo para realizar las diferencias entre algunas poetisas italianas y la práctica corriente de cierta literatura femenina, caracterizada por su diletantismo. Entre esas escritoras, sobresale la figura de Ada Negri. Esta poetisa, o

25 Cf. la nota 9.

poeta como prefiere Mariátegui, le atrae como intérprete profunda de la vida y el dolor. Pero no hay que olvidarse que Ada Negri fue entre las primeras intelectuales italianas que se afiliaron al socialismo, junto con Edmondo de Amicis.

La correspondencia fechada el 14 de agosto de 1920 y dedicada a "Benedetto Croce y el Dante"[26] es un texto doblemente interesante, por la ocasión aludida, el sexto Centenario de la muerte del Dante, y por la referencia a Croce. El capítulo de las relaciones de Mariátegui con Croce no ha sido hasta hoy aclarado de manera satisfactoria. Desde el punto de vista del trato personal, los testimonios son muy inciertos. Por lo que se refiere a la influencia de la obra de Croce en la formación del peruano, tampoco se ha llegado a una visión articulada. Pero sobre este asunto volveré más adelante. En ese temprano artículo es interesante la coincidencia con el criterio de política cultural fijado por Croce, en su calidad de Ministro de Educación del gobierno presidido por Giolitti. El filósofo considera que no vale la pena gastar el dinero del Estado para realizar celebraciones aparatosas pero vacías de auténticos contenidos culturales. Según Mariátegui, se realiza una singular convergencia entre la actitud austera de Croce y el sentido común. En efecto, las masas populares, angustiadas por la carestía de la vida, no pueden al mismo tiempo preocuparse por el centenario dantesco. Y estas consideraciones le ofrecen la oportunidad de establecer una relación entre las grandes obras de arte y su trasfondo social. A los que critican las masas por su indiferencia hacia la creación artística, les recuerda que

> *Las muchedumbres no han leído la Divina Comedia, entre otras cosas porque han debido trabajar mucho, muy crudamente, muy pesadamente, para que una pequeña parte de la humanidad pudiese darse el lujo de leerla*[27].

Con esta nota casi benjaminiana, estamos mucho más allá de los mismo planteamientos croceanos. Aunque muy de paso, el joven Mariátegui ahonda en la relación cultura/sociedad de una manera muy audaz.

26 Publicado en *El Tiempo*, Lima, 9 de diciembre de 1920; ahora en *Cartas de Italia*, cit., pp. 98-100.
27 *Ibíd.*, p. 100.

Otros temas de la política italiana se vinculan con personajes ya presentes en sus escritos anteriores, como en el caso ya aludido de Gabriele D'Annunzio. Tratando el tema adriático, es inevitable la referencia al "poeta-guerrero". D'Annunzio practica una política de poeta y a los poetas les toca siempre ser "un poco quijotescos y un poco líricos"[28]. Estos rasgos se perciben claramente en la actividad del poeta como legislador de Fiume. D'Annunzio, según Mariátegui, sigue haciendo literatura. Al mismo tiempo, no deja de expresar su antigua simpatía hacia el poeta, puesto que:

Son tan malas las legislaciones que nos han dado los políticos que es posible esperar que los poetas estén destinados a darnos legislaciones mejores[29].

La legislación preparada para la ciudad libre de Fiume es en realidad ecléctica, puesto que tiene que sentar bien con los conservadores. Pero Mariátegui toma en seria consideración la secreta propensión revolucionaria del poeta. Lo que le llama la atención, seguramente, son los rasgos de aventurero que D'Annunzio presenta. No hay que olvidarse su admiración por la figura del aventurero, que lo llevará hasta anunciar una obra dedicada a su apología[30]. La conclusión es que este texto tiene el mérito de ser una obra poética aunque, agrega irónicamente Mariátegui, no de las mejores producidas por el vate.

Cuando se ocupa del descanso del guerrero en "D'Annunzio después de la epopeya"[31], reafirma que el poeta quiere un puesto de combate en la historia contemporánea. A pesar de la decepción sufrida en Fiume, no se puede pensar en un abandono definitivo de la actividad política. Lo más

28 José Carlos Mariátegui, "Aspectos del problema adriático", *El Tiempo*, Lima, 11 de diciembre de 1920; ahora en *Cartas de Italia*, cit., p. 104.

29 José Carlos Mariátegui, "El estatuto del Estado Libre de Fiume", *El Tiempo*, Lima, 6 de febrero de 1921; ahora en *Cartas de Italia*, cit., p. 109.

30 José Carlos Mariátegui, "En el día de la raza", *Variedades*; Lima, 13 de octubre de 1928; ahora en *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella. Ensayos sintéticos. Reportajes y encuestas*, Lima, Biblioteca Amauta, 1980, IX ed., p. 162.

31 Publicado en *El Tiempo*, Lima, 5 de junio de 1921; ahora en *Cartas de Italia*, cit., pp. 124-126.

interesante, en esta apreciación, es lo que Mariátegui escribe a propósito de la posible hazaña futura del poeta. Ella podrá ser tanto revolucionaria como reaccionaria:

> *Porque lo fundamental en las empresas de D'Annunzio no es la ideología. La ideología es casi siempre lo menos concreto, lo menos preciso, lo menos vigoroso. Lo fundamental es la acción*[32].

A través de la figura del poeta italiano, Mariátegui analiza uno de los aspectos típicos del mundo contemporáneo. La tendencia al activismo corresponde a las tensiones vitalistas que se manifiestan en el pensamiento. Al mismo tiempo advierte la disponibilidad hacia cualquier salida de estas mismas tendencias.

Singularmente lúcido es también el análisis del gobierno de Giovanni Giolitti[33]. Su gabinete se halla entre dos fuegos, la burguesía y el proletariado, y consigue descontentar a ambos sectores. Su liberalismo, como el de Nitti, le impide desarrollar una política reaccionaria. Pero tampoco puede satisfacer a los sectores socialistas. La misma situación se repite frente a los problemas internacionales. Los nacionalistas rechazan su pacifismo y le acusan de derrotismo. En estas contradicciones, encuentra su caldo de cultivo el movimiento fascista. Sin embargo, en el artículo fechado en enero de 1921, la conclusión es bastante optimista. Italia le aparece al cronista peruano como un país esencialmente pacifista. El papel del proletariado sirve, en esta perspectiva, para controlar las exageraciones de nacionalistas y fascistas.

Muy pronto ese optimismo será reemplazado por la alarma causada por el fascismo. Mariátegui ofrecerá entonces una de las lecturas más lúcidas del fenómeno. Pero desde ahora recoge todos los indicios que señalan la radicalización de la situación italiana. Al lado de los factores económicos y de las convulsiones sociales, el observador peruano sigue examinando la singular evolución de las fuerzas políticas. Comentando la escisión

32 *Cartas de Italia*, cit., p. 126.
33 José Carlos Mariátegui, "El actual gabinete Giolitti", *El Tiempo*, Lima, s.f.; ahora en *Cartas de Italia*, cit., pp. 82-85.

socialista, después del Congreso de Livorno, insiste una vez más en la originalidad del caso italiano:

> *La escisión de los socialistas tiene en Italia la misma índole que en los otros países, pero no la misma fisonomía*[34].

Vuelve a reincidir sobre lo peculiar de una situación en la que no aparece, como ya se dijo, una clara división entre Segunda y Tercera Internacional. Por eso, la separación que acaba de producirse en Livrrno resulta en apariencia ilógica. En realidad, como aclara el autor, la adhesión a la Internacional Comunista de un amplio sector de los socialistas italianos era meramente formal. Por eso la división era inevitable, aunque en el flamante Partido Comunista la preparación de la revolución se manifiesta, por el momento, sobre todo en el terreno espiritual y sus mayores representantes son todos intelectuales.

Frente al panorama intelectual, en un artículo fechado en marzo del mismo año 1921[35], remarca la actitud revolucionaria de la extrema izquierda. Esto puede significar su debilitamiento electoral, pero en vista de otra perspectiva de lucha. La prolongada actividad de corresponsal permite también a Mariátegui comprobar sus previsiones. Es el caso de los resultados electorales, que no reflejan el terremoto esperado[36]. La nueva Cámara presenta variaciones aparentemente mínimas, pero dentro de los distintos sectores se manifiestan desplazamientos significativos.

En el artículo dedicado a Salandra y Orlando[37], advierte que solamente el primero, con su actitud abiertamente reaccionaria, interpreta el momento político. Orlando, con sus transacciones, está destinado a la marginación, puesto que la radicalización del enfrentamiento político se refleja también en

---

34 José Carlos Mariátegui, "El cisma del socialismo", *El Tiempo*, Lima, 12 de junio de 1921; ahora en *Cartas de Italia*, cit., p. 127.

35 José Carlos Mariátegui, "Vísperas de elecciones", *El Tiempo*, Lima, 15 de junio de 1921; ahora en *Cartas de Italia*, cit., pp. 133-136.

36 José Carlos Mariátegui, "Cómo está compuesta la nueva Cámara", *El Tiempo*, Lima, 24 de julio de 1921; ahora en *Cartas de Italia*, cit., pp. 153-156.

37 José Carlos Mariátegui, "Los programas de Salandra y Orlando", *El Tiempo*, Lima, 14 de agosto de 1921; ahora en *Cartas de Italia*, cit., pp. 160-162.

los sectores moderados. Por esas mismas razones, considera que no es madura la colaboración ministerial de los socialistas.

Progresivamente cobra relieve, en estas correspondencias, el fenómeno fascista. En un artículo publicado el 29 de junio de 1921[38], trata de dar las primeras respuestas orgánicas a los interrogantes que plantea. Mariátegui le otorga la palabra a un representante del mismo movimiento. Subraya su vinculación con el clima de frustración que se creó en Italia después de la guerra mundial. Su criterio nacionalista se opone al clasismo e internacionalismo de los socialistas. Mientras que su interlocutor fascista deja rienda suelta a la demagogia, Mariátegui, por el momento, suspende el juicio, su papel de cronista exige sobre todo que proporcione el máximo de información:

> *Hasta dónde tendrán éxito sus propósitos, hasta dónde llegarán sus fuerzas, en qué forma interpretarán sus teorías, lo dirá el tiempo*[39].

Este escrúpulo de objetividad no le impide, por otra parte, expresar claramente su punto de vista. En "Escenas de guerra civil", afirma que el fascismo

> *significa una ofensiva de las clases burguesas contra la ascensión de las clases proletarias*[40].

Al mismo tiempo, no deja de señalar la división de los socialistas sobre la manera de enfrentar esta ofensiva. El estado tiende, por otra parte, a apoyar la ilegalidad fascista; y los fascistas tienen, a su vez, una vocación "ministerialista".

En la misma época, el autor dedica un agudo análisis a la prensa italiana[41]. La división entre revolución y conservación se refleja también en ese terreno. La prensa que se presenta como informativa es en realidad antirrevolucionaria. Mariátegui

38 José Carlos Mariátegui, "Algo sobre fascismo. ¿Qué es, qué quiere, qué se propone hacer?"; ahora en *Cartas de Italia*, cit., pp. 145-148.
39 *Ibíd.*, p. 148.
40 José Carlos Mariátegui, "Escenas de guerra civil", *El Tiempo*, Lima, 17 de junio de 1921; ahora en *Cartas de Italia*, cit., p. 139.
41 José Carlos Mariátegui, "La prensa italiana", *El Tiempo*, Lima, 10 de julio de 1921; ahora en *Cartas de Italia*, cit., pp. 170-174.

piensa que en una época de lucha de clases no puede existir una prensa imparcial: existen sólo grados diferentes de sectarismo. Si hasta aquí se trata de características bastante generales, el autor no deja de detenerse en los aspectos específicos de la situación italiana. Uno de los más importantes, es la ausencia de un monopolio por parte de la capital. En este dato, por otra parte, se expresa una situación más general de Italia:

> *Es que Italia tiene estructura, territorio y psicología de estado federal*[42].

Existen diversas ciudades que mantienen su personalidad, y el diario más importante sale en Milano, y no en la capital. Más allá del panorama cuidadoso de la prensa, esta reflexión sobre la descentralización de Italia dejará su huella en la obra mayor del autor. Piénsese, sobre todo, en el sexto de los *7 ensayos*, "Regionalismo y centralismo".

La tercera etapa de este itinerario se señala por la elaboración en forma más meditada de la experiencia italiana, en todos sus aspectos. Aunque la tarea que se propone sigue siendo fundamentalmente la divulgación, es evidente un proceso progresivo de síntesis de las enseñanzas más profundas. La primera ocasión, después de su regreso al Perú, es la que le ofrecen las conferencias dictadas en la Universidad Popular "Manuel González Prada". Estas conversaciones, dirigidas a un público en su mayoría obrero entre junio de 1923 y enero de 1924, presentan muy pronto una referencia, aunque sea indirecta, a Italia. En la segunda clase, dedicada a la literatura de guerra, de la que nos queda sólo el borrador, leemos esta expresión popular italiana: "In tempo di guerra piú bugie che terra", o sea, "En tiempo de guerra más mentiras que tierra"[43]. Después de una alusión a la actitud de los socialistas italianos frente a la guerra, dentro de un panorama internacional, la posición de Italia en el conflicto es el tema central de la cuarta conferencia[44]. También en este caso, como en las correspondencias de Italia, el esfuerzo principal de Mariátegui consiste en destacar la originalidad

42 *Cartas de Italia*, cit, p. 171.
43 José Carlos Mariátegui, *Historia de la crisis mundial*, Lima, Biblioteca Amauta, 1980, VII ed., p. 26.
44 *Ibíd.*, pp. 41-53.

del contexto político peninsular. La ausencia de una "unión sacrée" en Italia, se debe no sólo al pacifismo de la mayoría socialista, sino también al neutralismo de una parte de la burguesía. La consecuencia más notable es la imposibilidad para Italia de conducir una guerra fundada en un ideal compartido. Vuelve a asomarse el utilitarismo, ya insinuado en la mencionada polémica juvenil con Emilio Sequi. Pero, sobre todo, Italia ejemplifica una valoración de orden más general sobre la primera guerra mundial. Mariátegui afirma el predominio del factor ideológico sobre el factor militar. En esta lectura, el punto de referencia fundamental es un libro italiano, *La crisi mondiale* de Adriano Tilgher. Su inspiración se percibe sobre todo en la contraposición entre guerra relativa y guerra absoluta, que el peruano utiliza como clave de interpretación. A Tilgher, Mariátegui volverá a recurrir en sus análisis del espíritu contemporáneo, que formaron parte de *El Alma Matinal*[45]. Al pensador italiano, además, lo vincula la apreciación común por la obra de Luigi Pirandello[46].

Otra experiencia decisiva de su estadía italiana ha sido la toma de las fábricas por parte de los obreros. En la décima conferencia[47], de la que tampoco se posee el texto completo, estos eventos ocupan un lugar central dentro de la agitación proletaria europea de esos años. En esas breves líneas se destaca también una identificación entre el fascismo y la reacción, que resuelve definitivamente la actitud problemática de las *Cartas de Italia*.

Desde este punto de vista, las conferencias de la Universidad Popular representan un puente tendido hacia el primer libro del autor. En *La escena contemporánea*, culmina el proceso de elaboración de los datos asimilados en la estadía italiana. Al mismo tiempo se perciben los primeros anuncios de la operación que el autor emprende en los últimos años con esos materiales. Dejando para otra oportunidad el examen

45 Véase, por ejemplo, "Dos concepciones de la vida", *Mundial*, Lima, 9 de enero de 1925; ahora en *El Alma Matinal*, cit., pp. 17-22.
46 José Carlos Mariátegui, "El caso Pirandello", *Variedades*, Lima, 7 de marzo de 1926; ahora en *El Alma Matinal*, cit., pp. 120-124.
47 José Carlos Mariátegui, *Historia de la crisis mundial*, cit., pp. 119-125.

pormenorizado de esa última fase, pienso que ella se puede definir como una traducción al peruano de la experiencia de Italia. Por supuesto, dentro de su rechazo de todo "calco y copia", esa traducción debe entenderse como una actividad eminentemente creadora. El debate italiano sobre la urbe y el campo encuentra una comprobación original en las reflexiones sobre la tradición de la serie de artículos "Peruanicemos al Perú", al mismo tiempo antesala y trasfondo de los *7 ensayos*. En la misma obra mayor, al lado de las sugestiones ya nombradas acerca del problema del regionalismo, encontramos la huella explícita de Piero Gobetti en el análisis económico-social y de Francesco De Sanctis en el enfoque del proceso de formación de una literatura nacional. En *Defensa del marxismo*, al lado de las sorprendentes analogías con Gramsci, que encuentran su explicación no en el terreno genealógico, sino en sus fuentes comunes, sobre todo italianas, aparecerá cada día más la presencia de Antonio Labriola, maestro de Benedetto Croce. Y cuando Mariátegui, en su último año de vida, regresa a la creación literaria con una nueva madurez, colocará la historia pirandelliana del profesor Canella dentro de una visión global de la sociedad italiana[48].

48 He tratado de aclarar este aspecto en mi prólogo a la traducción italiana de José Carlos Mariátegui, *Il romanzo e la vita*, Génova, Mariátegui, 1990, traducido al español con el título "Elogio del conocimiento literario", *Anuario Mariateguiano*, Lima, n.4, 1992, pp. 102-106.



SARA BEATRIZ GUARDIA

MARIÁTEGUI: ÉTICA Y CUESTIÓN FEMENINA

SARA BEATRIZ GUARDIA

(México D.F., México)

En el prólogo de *Vidas Imaginarias* de Marcel Schwob, José Emilio Pacheco dice que los historiadores que han aprendido de la llamada Escuela de los Anales se interesan hoy como nunca por la biografía de las personas porque "el relato de sus experiencias proporciona una dimensión humana, a lo que de otra manera sólo podemos representarnos como abstracciones"[1].

El conocimiento de esta dimensión humana nos permite, además, entrever aspectos íntimos, cotidianos, no expuestos a las miradas extrañas. Es ese ámbito privado, donde el hombre construye la utopía, al que Gramsci se refiere cuando señala que la ética es la expresión de la coherencia que existe entre los postulados que se esgrimen ante la sociedad y los aspectos de la vida privada.

Al establecer un puente con el mundo exterior, el individuo aporta sus propios valores en concordancia con los valores universales y la coyuntura específica que le toca vivir. El quiebre de ese equilibrio significa el fin de una propuesta ética de vida.

Tal como señala Jorge Basadre, con Mariátegui se inician los estudios sociales en el Perú. Introdujo un modo serio y metódico de abordar los problemas nacionales, lejos de la retórica y de la pedantería. Su adhesión a la justicia social y su devoción por la cultura se desarrollaron en un ambiente hostil,en el que combatió disciplinadamente en medio de un intenso sufrimiento físico. El gran valor de Mariátegui no sólo

---

1 Marcel Schwod, *Vida Imaginarias*, Editorial Porrúa. S. A. México, 1991. Prólogo de José Emilio Pacheco, p. XI.

radica en su extraordinario pensamiento, sino en la ética de su vida, en su personalidad entera.

Desde muy jóven Mariátegui se rebeló contra una sociedad mercantilizada e inhumana donde el ideal hegeliano del "alma bella", significaba un reto. Describe su propia rebeldía cuando dice: "Me enorgullece mi juventud porque es sana y honrada. Yo no recurro nunca a los estímulos del éter, de la morfina y del ajenjo. Pero sí es cierto que hay quienes recurren a ello y tienen el valor de no callarlo"[2]. Posteriormente, en una entrevista publicada en *Variedades* en 1923[3]. sostuvo que su ideal en la vida era tener un gran ideal. Precisamente a este gran ideal consagró y dedicó su vida.

Entre los temas que abarca en sus obras fundamentales, está la cuestión femenina. Sin embargo no sólo me referiré a los postulados que hiciera respecto de la reivindicación de la mujer, la igualdad de derechos y oportunidades. Pensadores y políticos, con mayor o menor acierto, han tratado de la compleja relación entre el hombre y la mujer, y del rol que se le asigna a la mujer en esta sociedad. Lo que es sustancial en Mariátegui, es cómo percibió a la mujer, cómo la sintió, y cómo reflejó en su relación con ella la ética que emana de su obra y de su vida.

Creo que en esta difícil etapa que vivimos, signada por profundos, trascendentales e inesperados cambios, donde lo fragmentario y efímero aparece como lo real y verdadero, y donde nuestra propia identidad está en cuestión frente al individualismo y a la ley de la oferta y la demanda, es necesario abrir un espacio de reflexión en torno a la ética. Porque así como abandonar los sueños es una forma de morir, también lo es dejar de renovar la vida, permitir que envejezca, que se anquilose, que pierda belleza y contenido. Por ello intento volver una mirada distinta a Mariátegui respecto de la cuestión femenina. Entre 1920 y 1930, Mariátegui escribe varios artículos sobre la mujer, que nos permiten acercarnos al

2 *La Prensa*, 2 de marzo de 1916.

3 José Carlos Mariátegui, *La novela y la vida*. Empresa Editora Amauta, Tercera Edición, pp.138-139. Lima, 1967. "Reportajes y encuestas". Publicado en *Variedades*, Lima, 26 de mayo de 1923.

hombre, a su propuesta de vida. Intencionalmente no los he recopilado por temas sino en el orden cronológico en que los escribiera. Lo cual supone también seguir sus pasos en el tiempo.

El primero, escrito en mayo de 1920, se refiere a la justicia y a la mujer a propósito del nombramiento como juez de la señora Lloyd George. Con humor, rememora el personaje de un cuento de Leonidas Andreiev. Un loco que proclama que "ha habido y habrá muchas mujeres buenas, que ha habido y habrá muchas mujeres inteligentes, pero que no ha habido ni habrá jamás una mujer justa"[4].

Esta sola opinión, dice Mariátegui, podría poner en duda la locura del personaje. "Es una opinión rebosante de lucidez", concluye. No porque le falte el sentido de la justicia, sino porque "el fallo de la mujer peca de demasiado indulgente o demasiado severa. Y, generalmente, tiene como el gato, una traviesa inclinación a la crueldad". Pero Mariátegui no llega a esta consideración por razones complejas, simplemente presiente que el día en que las mujeres sean jueces no van a ser más las mismas para los poetas. "¿Cree alguien por ventura —se pregunta— en la posibilidad de un madrigal a un juez de primera instancia?".

Reflexiona después, "¿Acaso los hombres somos justos? Puede ser, precisamente, que demos una prueba de que no lo somos cuando afirmamos que las mujeres no han sido, no lo son, ni lo serán jamas".

Un mes después, el 28 de junio de 1920, escribe un artículo dedicado a la poetisa italiana Ada Negri[5]. Su poesía, dice, es la poesía de una mujer, pero no la poesía de una poetisa. Los versos de las poetisas generalmente no son versos de mujer. "No se siente en ellos sentimiento de hembra. Las poetisas no hablan

---

4 José Carlos Mariátegui, "La Señora Lloyd George, la justicia y la mujer". En: *Cartas a Italia*, p.181 Empresa Editora Amauta S.A., 2da. edición. Lima, 1972. Fechado en Roma, 30 de mayo de 1920; publicado en *El Tiempo*, Lima, 3 de setiembre de 1920.

5 José Carlos Mariátegui, "Mujeres de letras de Italia". En: *Cartas de Italia*. pp. 190-194. Fechado en Florencia, 28 de junio de 1920; publicado en *El Tiempo*, Lima, 12 de octubre de 1920.

como mujeres. Son, en su poesía, seres neutros. Son artistas sin sexo".

Mariátegui se adelanta casi cuatro décadas al debate sobre la narrativa y la poesía femenina, que Marguerite Duras define como "el dilema estético de representar literalmente nuestra propia visión de la femeneidad" ante lo cual "la escritora debe traducir la oscuridad, toda aquella zona que no ha sido convencionalmente simbolizada por construcciones culturales masculinas".

Paradójicamente hasta este siglo fueron dos monjas las primeras poetisas que escribieron como mujeres. Sor Juana Inés de la Cruz se conduele: "este deseo que se desvanece y se torna en devaneo y después en melancolía" y Mariana de Alcaforado exclama: "te hago y te deshago en sustento y en mi deseo". La sensualidad, la ansiedad y el deseo expresados sin temor ni vergüenza de ser mujeres, de describir con valor sus sensaciones, y como dice Mariátegui, "de sentirse artistas, de sentirse creadoras, de sentirse superiores a la época, a la vulgaridad, al medio" y no dependientes " como las demás de su tiempo, de su sociedad y de su educación".

El libro di Mara, de Ada Negri, representa ese grito, la mujer que llora al amante muerto, pero no con versos platónicos, plañideros, ni con elegías románticas.

"No —dice Mariátegui—. El duelo de esta mujer no es el duelo de siemprevivas, crespones y epitafios. Esta mujer llora la viudez de su corazón, la viudez de su existencia, y la viudez de su cuerpo".

Con una extraordinaria percepción de lo femenino, Mariátegui ingresa por los pasadizos, los cuartos oscuros y luminosos de las mujeres. Recorre los dolores silenciosos de la piel y del deseo. Las primeras voces de Ada Negri, dice, son voces de angustia y de opresión que reclaman al amado muerto. Luego estas voces se apagan. La poetisa no se quejará más. Sobrevendrá el momento de la espera, la evocación, pero no sólo de la presencia amada percibida, a pesar de la muerte, sino la evocación del cuerpo. Vivirá "para evocar sus besos, para evocar su amor. Para sentirse como antes, besada por su boca, tocada

por sus manos, llamada por su voz y mirada por sus ojos. Para vivir de nuevo los días pasados, en un divino delirio de la fantasía y de los sentidos. Para continuar, poseída, amada, acariciada"[6].

Esta mirada profunda de Mariátegui a la mujer no le impide la ironía. En "El divorcio en Italia" sostiene que es partidario del divorcio más que por altas razones filosóficas, por una menuda razón accesoria. "Porque noto, dice, que sus más encarnizados enemigos son las mujeres. Y, claro, deduzco que si a las mujeres no les conviene que exista el divorcio, es porque a los hombres tal vez nos conviene".

Como en otros casos, la reflexión aguda se impone: "Lo más probable es que no le convenga a nadie que exista, así como tampoco le conviene a nadie que no exista. Porque desengañémonos, con divorcio o sin divorcio, la humanidad continuará siendo tan desventurada como ahora"[7].

Tampoco tiene hacia el amor una postura pasional, aunque esto no quiere decir que no fuera un hombre amante y apasionado. En "Italia, el amor y la tragedia pasional"[8], se pregunta si el amor merece ser tan tropicalmente sentido y tan altamente valorizado, y señala que "la vida enseña que el amor no representa en ella lo más trascendental como les parece a los enamorados en estado febril".

Sin embargo, y aunque dice expresamente que él opta "en trances de amor por la moderación y la prudencia" admira y quiere "a Italia sobre todas sus virtudes y excelencias por su capacidad de amar con locura". "Porque después de todo, dice, es necesario que haya en el mundo quien sepa amar con heroísmo y sin ponderación, medida ni apasionamientos. De

6 José Carlos Mariátegui, *Cartas de Italia*, pp. 192-193.
7 José Carlos Mariátegui, "El divorcio en Italia".En: *Cartas de Italia*. Fechado en Florencia el 30 de junio de 1920; publicado en *El Tiempo*, Lima, 10 de octubre de 1920 pp. 188-189.
8 José Carlos Mariátegui, "Italia, el amor y la tragedia pasional" En: *Cartas de Italia*, p.210. Fechado en Florencia el 30 de julio de 1920; publicado en *El Tiempo*, Lima, 23 de enero de 1921.

otra manera, el mundo sería de una aburrida y detestable monotonía espiritual".

Su anhelo de vivir el amor, aun en forma fugaz está expresado en "Reflexiones sobre Florencia"[9], luego de un paseo que hace a la Piazzale Michelangelo a contemplar la luna. "Pienso en seguida, que debe ser agradable estar enamorado esta noche. Lo mismo piensa, sin duda alguna, la inglesa que tan pertinazmente mira la luna. Yo debería enamorarme de la inglesa por algunos momentos. Pero no es posible, ni siquiera por algunos momentos enamorarse de una mujer que mira la luna con sus impertinentes. No es posible ni razonable".

Es precisamente en Italia, en Florencia, donde Mariátegui conoce el amor con Anna Chiappe. A quien en emocionado homenaje le dedica un poema titulado "La vida que me diste", publicado en setiembre de 1926.

"Renací en tu carne cuatrocentista como la de 'La Primavera de Botticelli'. Te elegí entre todas, porque te sentí la más diversa y la más distante. Estabas en mi destino. Eras el designio de Dios. Como un batel corsario, sin saberlo buscaba para anclar la rada más serena. Yo era el principio de muerte. Tú eras el principio de vida. Tuve el presentimiento de ti en la pintura ingenua del cuatrocientos. Empecé a amarte antes de conocerte, en un cuadro primitivo. Tu salud y tu gracia antiguas esperaban mi tristeza de sudamericano pálido y cenceño. Tus rurales colores de doncella de Sienna fueron mi primera fiesta. Y tu posesión tónica, bajo el cielo latino, enredó en mi alma una serpentina de alegrías. Por ti, mi ensangrentado camino tiene tres auroras*. Y ahora que estás un poco marchita, un poco pálida, sin tus antiguos colores de Madonna toscana, siento que la vida que te falta es la vida que me diste"[10].

---

9 José Carlos Mariátegui, "Reflexiones en Florencia". En: *Cartas de Italia*. Fechado en Florencia en 1920; publicado en *El Tiempo*, Lima, 2 de febrero de 1921.

* Se refiere a sus tres hijos. El cuarto nació en 1928.

10 José Carlos Mariátegui, *La novela y la vida*. Empresa Editora Amauta. S. A. Lima 1970. Cuarta Edición, pp. 93-94.

Anna Chiappe se ubicó deliberadamente en una cierta penumbra en la vida de Mariátegui, convirtiéndose, como decía Unamuno de la primera esposa de Bolívar, en "una dulce figura penumbrosa que desfila por la historia". Pero qué duda cabe que el amor irradió su propia luz en este hogar y que fue la devoción y la ternura de Anna Chiappe lo que permitió que la vida y la obra de Mariátegui no quedasen truncas antes de 1930. No es casual que al enterarse de la muerte de Mariátegui, Waldo Frank rememorase en carta dirigida a Luis Alberto Sanchez:

"Veo a aquella mujer clara y fuerte que fue su esposa, sin la cual, estoy seguro, su trabajo no hubiera podido realizarse. Porque había una singular y compleja claridad en ese hogar creado por ambos: había un rasgo en su esposa así como en José Carlos, recio y fuerte y certero como un alambre de plata"[11].

Al describir los primeros meses de su vida con Anna Chiappe, Mariátegui dice: "Fuimos a vivir en una casita aislada de la campiña romana. Me desposé con ella y con la felicidad. Esos meses fueron para mí el mejor descanso en la jornada. La posesión del objeto verdaderamente amado despierta en el hombre desconocidas energías. Nunca me sentí más fuerte ni más dueño de mi destino"[12].

Durante los diez años que viven juntos, hasta que Mariátegui muere en 1930, a la edad de 35 años, nacen cuatro hijos y él escribe sus obras más importantes. Inválido desde 1924, es Anna Chiappe, quien aligera los problemas que en otro contexto, hubieran afectado su producción intelectual.

Ese mismo año, en otro terreno, Mariátegui escribe sobre "La Santificación de Juana de Arco y la mujer francesa". Destaca que le complace este acontecimiento porque representa también el enaltecimiento y la ponderación de la mujer francesa de la que se suele hablar con injusticia y desamor. "La

11 Carta de Waldo Frank a Luis Alberto Sánchez fechada en junio de 1930. En: *Anuario Mariateguiano*,Vol.I,Nº1, p.63. Empresa Editora Amauta S.A. Lima 1989.

12 Armando Bazán, *Mariátegui y su tiempo*. Empresa Editora Amauta S.A. Lima, 1979, p.86.

mujer francesa nos ha dado y nos da pruebas diarias de su superioridad. Desde Madame Stael hasta George Sand y desde la Rachilde hasta la condesa de Noailles, la mujer de letras francesa muestra mayor personalidad, mayor relieve, mayor contenido", señala.

Considera a Juana de Arco como "una de las mujeres más extraordinarias del mundo. Para buscar a una mujer de atributos tan altos y puros hay que salir de la historia, buscarla, como dice, en las páginas de la Biblia o en las páginas de la fábula".

"¿Qué mujer en la historia tiene mayor relieve histórico?" se pregunta al percibirla como vidente, santa, caudillo, capitán y mártir, y que por lo mismo bien pudo haber sido cruel, autoritaria y prepotente, pero la dulzura y la caridad desbordaron el corazón de Juana de Arco.

"En la vida de Juana de Arco no faltó nada. Faltó sólo el amor humano. El amor humano hubiera, sin duda, turbado y entrabado su alma visionaria. Ningún pueblo, ninguna raza pueden enorgullecerse de una mujer igual". El misticismo de Juana de Arco es dinámico, poderoso, capaz de "comunicar su lema, su fe y su alucinación de muchedumbres y ejércitos".

A Mariátegui le duele que a pesar de una Juana de Arco francesa y de la alta calidad de las mujeres de letras de ese país, la mujer francesa sea vista, por gentes de "austero gusto y rancio paladar" como "las muñecas de boulevard o instrumento de placer"[13].

Su amplia visión que abarca diversos espacios femeninos, se refleja en "Los amantes de Venecia", escrito a propósito del libro de Charles Maurras en torno al romance entre George Sand y Alfred de Musset, enfermo en Venecia y engañado por Sand con el doctor Pagello. Lejos de condenar los devaneos amorosos de la escritora francesa, Mariátegui dice que "la pluralidad de

13 José Carlos Mariátegui, "La santificación de Juana de Arco y la mujer francesa". En: *Cartas de Italia*, pp.177-180. Publicado en *El Tiempo*, Lima, 23 de agosto de 1920.

amantes de George Sand, no quiere decir, por supuesto, que fuera una hetaira. Quiere decir que George Sand tenía el corazón demasiado grande, generoso y hospitalario, esto es casi incapaz del sentimiento que la generalidad de las gentes llaman amor"[14].

En 1924, califica como uno de los acontecimientos sustantivos del siglo veinte "la adquisición de la mujer de los derechos políticos del hombre"[15] y señala que la mujer ha ingresado en la política, en el parlamento y en el gobierno. Sitúa a Margarita Bondfield, representante de Inglaterra en las conferencias Internacionales del Trabajo en Washington, como ministra de Trabajo, y a Alejandra Kollantay, representante diplomática de la Unión Soviética en Noruega, como los ejemplos preclaros del cambio que se empezaba a operar en el ámbito femenino, y sostiene que la misma historia de la Revolución Rusa está conectada a la historia de las conquistas del feminismo.

Refiriéndose al Perú, Mariátegui señala que el feminismo no aparece como algo artificial ni arbitrario, sino como la consecuencia, dice, "de las nuevas formas del trabajo intelectual y manual de la mujer. Las mujeres de real filiación feminista son las mujeres que trabajan, las mujeres que estudian. Aparte de este feminismo espontáneo y orgánico, que recluta sus adherentes entre las diversas categorías del trabajo femenino, existe aquí, como en otras partes, un feminismo de diletantes un poco pedante y otro poco mundano"[16].

Al analizar la cuestión femenina, Mariátegui sostiene que aunque la democracia burguesa no ha impulsado ni realizado el feminismo, ha creado involuntariamente las condiciones y las premisas morales y materiales de su realización. Ha valorizado a la mujer "como elemento productor, como factor

---

14 José Carlos Mariátegui, *Cartas de Italia*. "Los Amantes de Venecia". Fechado en Venecia, setiembre de 1920; publicado en *El tiempo*, Lima, 11 de enero de 1921.

15 José Carlos Mariátegui, "La Mujer y la Política".En: *Temas de Educación*., p.123. Empresa Editora Amauta S.A. Lima, 1970. Primera Edición. Publicado en *Variedades*, Lima, 15 de marzo de 1924.

16 José Carlos Mariátegui, "Las reivindicaciones feministas". En: *Temas de Educación*. Publicado en *Mundial*, Lima, 19 de diciembre de 1924.

económico, al hacer de su trabajo un uso cada día más extenso y más intenso. El trabajo muda radicalmente la mentalidad y el espíritu femeninos. La mujer adquiere en virtud del trabajo, una nueva noción de sí misma", concluye.

Sitúa la cuestión femenina como una parte de la cuestión humana. Por ello, su mirada se dirige hacia Madeleine Marx, a quien sindica como a "una de las mujeres de letras más inquietas y más modernas de la Francia contemporánea". En su libro *C'est la lutte final*, que recoge sus impresiones de Rusia, aparece el proletariado saludando a la revolución con "el grito ecuménico del proletariado mundial" —dice Mariátegui—. "Grito multitudinario de combate y de esperanza que Madeleine Marx ha oído en las calles de Moscú y que yo he oído en las calles de Roma, de Milán, de Berlín, de París, de Viena y de Lima. Toda la emoción de una época está en él. Las muchedumbres revolucionarias creen librar la lucha final". La ilusión de la lucha final resulta, pues, una ilusión muy antigua y muy moderna. Cada dos, tres, o más siglos, esta ilusión reaparece con distinto nombre. Y, como ahora, es siempre la realidad de una innumerable falange humana. Posee a los hombres para renovarlos. Es el motor de todos los progresos[17].

En 1926 Mariátegui se encuentra en la etapa más importante de su vida. El mismo lo dice en un reportaje fechado el 23 de julio de ese año[18]. "He madurado más que cambiado. Lo que existe en mí ahora, existía embrionariamente y larvadamente cuando yo tenía veinte años y escribía disparates de los cuales no sé por qué la gente se acuerda tadavía. En mi camino, he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios. Soy un alma agónica como diría Unamuno [Unamuno subraya que agonía no es muerte sino combate]. Hace algunos años yo habría escrito que no ambicionaba sino realizar mi personalidad. Ahora prefiero decir que no ambiciono sino cumplir mi destino. En verdad, es decir la misma cosa. Lo que siempre me

---

17 José Carlos Mariátegui, "La lucha final". En: *El Alma Matinal. Y otras estaciones del hombre de hoy*, pp.29-30. Empresa Editora Amauta S.A. Lima 1972, Cuarta Edición. Publicado en *Mundial*, Lima ,20 de marzo de 1925.

18 *Mundial*. Lima, 23 de julio de 1926.

habría aterrado es traicionarme a mí mismo. Mi sinceridad es la única cosa a la que no he renunciado nunca".

En 1926 Mariátegui funda *Amauta* y *Labor*, con el objeto como él mismo lo declara en la presentación de la primera de "plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos". Coherente con su planteamiento sobre el rol y la presencia de la mujer, Mariátegui abrió las puertas de las revistas no sólo a los planteamientos femeninos. "En 'Amauta' y 'Labor' trabajaron mujeres que escribieron y desarrollaron su actividad política e intelectual debido al impulso que recibieron de Mariátegui [...] Puede atestiguarlo el selecto grupo de mujeres como Dora Mayer de Zulen, Carmen Saco, Julia Codesido, María Wiesse, Blanca del Prado, Angela Ramos, Alicia del Prado, Magda Portal y Blanca Luz Brun"[19].

Entre ellas, fue Dora Mayer quien se abocó al problema indigenista. A propósito del balance que hace de la asociación Pro Indígena, Mariátegui sostiene que aunque "sirvió para aportar una serie de fundamentales testimonios al proceso del gamonalismo, determinando y precisando sus tremendas e impunes responsabilidades", como la misma Dora Mayer lo reconoce con sinceridad, "este experimento se cumplió más o menos completamente: dio todos, o casi todos, los frutos que podía dar. Demostró que el problema indígena no puede encontrar su solución en una fórmula abstractamente humanitaria, en un movimiento meramente filantrópico". "La solución del problema del indio, señala Mariátegui, tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios. En la estimación del nuevo aspecto del problema indígena que se bosqueja con las reivindicaciones balbuceantes y confusas pero, cada vez más extensas y concretas que formulan los propios indígenas"[20].

---

19 Sara Beatriz Guardia, *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia.* Tempus Editores. 2da Edición. Lima, marzo de 1986, p. 74.

20 José Carlos Mariátegui, "Aspectos del Problema Indígena". En: *Peruanicemos el Perú.* Empresa Editora Amauta S.A. Lima 1970. Primera Edición, pp.145-146. Publicado en *Mundial.* Lima, 17 de diciembre de 1926.

Tiene, asimismo, palabras de elogio a la pintura de Julia Codesido, a quien califica de "mística de su arte" que vive en un "señero encantamiento, entre sus colores y telas. Pinta por el placer de pintar, nada más que por el placer de pintar. El gozo de su creación le basta"[21].

En su obra más importante, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en el capítulo sobre el proceso seguido por la literatura peruana, se refiere con especial énfasis a Magda Portal. "Con su advenimiento, dice, le ha nacido al Perú su primera poetisa. Porque hasta ahora habíamos tenido sólo mujeres de letras". La presencia de Magda Portal, le permite señalar que "las mujeres ponen al fin en su poesía su propia carne y su propio espíritu".

Pone como ejemplos en la poesía de Hispano-América, a Gabriela Mistral y a Juana de Ibarbourou, quienes "acaparan desde hace tiempo más atención que ningún otro poeta de su tiempo". Y señala que éste es un fenómeno de vastos alcances porque no se trata de manifestaciones solitarias. "La poesía, un poco envejecida en el hombre, renace rejuvenecida en la mujer"[22].

En 1929, enfermo y enfrentando un indesmayable trabajo político y organizativo, Mariátegui se da tiempo todavía para escribir sobre Isadora Duncan, a quien otorga la misma significación que a Lord Byron en el umbral del siglo pasado. Byron, —dice— "hijo de la aristocracia, que al servir bizarramente la causa de la libertad y del individualismo, abandona los rasgos y la regla de su clase", mientras que Isadora Duncan, hija de la burguesía, en guerra contra todo lo burgués, "combina el ideal de la rebelión con los gustos del decadentismo"[23].

---

21 José Carlos Mariátegui, "Julia Codesido". En: *El artista y la época*. Empresa Editora Amauta S.A. Lima 1959, Primera Edición. Publicado sin firma en *Amauta* No 11, Lima enero de 1928.

22 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Empresa Editora Amauta S.A. Lima 1970.

23 José Carlos Mariátegui, "Las memorias de Isadora Duncan". En: *El artista y la época*. Publicado en *Variedades*. Lima, 17 de julio de 1929.

Pocos meses antes de morir, Mariátegui escribe un signicativo artículo sobre el libro de André Bretón, *Nadja* [24], la historia de una prostituta. Señala que "la descripción de esta bizarra criatura se ciñe a los días de su diálogo con el poeta suprarrealista. Nadja no es un personaje absurdo, imposible, irreal. El encuentro de esta protagonista desorbitada, errante, constituye una experiencia accesible para el habitante de una capital como París".

Mariátegui se conduele de Nadja, "sus hermanas —criaturas de una filiación al mismo tiempo vaga e inconfundible— deambulan por las calles de París, Berlín, Londres, se extinguen en sus manicomios. Son la más cierta estirpe poética de la urbe, el más melancólico y dulce material de la psiquiatría".

Sorprende en los artículos de Mariátegui la percepción tan profunda del espíritu femenino, de su complejidad, de sus contrastes. Creo que no existe otro pensador contemporáneo que haya interpretado, sentido y visto a mujeres de tan variada condición y situación. La mística, la poetisa que escribe también de su cuerpo, la escritora atrapada en el laberinto de las sensaciones, la revolucionaria, la mujer que trabaja, lucha, pinta, baila y solloza como Nadja.

No existe hacia ellas una mirada inquisidora o de soslayo. Las ubica en su tiempo, en su arte, en sus propuestas de vida, aunque éstas, como dice de Nadja, sean un dulce material de la psiquiatría.

Aunada a esta fina percepción de la mujer, Mariátegui fue un hombre ético.Entre su vida y su obra existe una total coherencia. Fue, como él quería, fiel a sí mismo en todos los ámbitos de su vida. Constituye la propuesta ética de la cuestión femenina.

24 José Carlos Mariátegui, "Nadja de André Bretón". En: *El artista y la época.* Publicado en *Variedades.* Lima, 15 de enero de 1930.

RESUMEN DE LA REUNIÓN

MIÉRCOLES 21 DE OCTUBRE. SESIÓN DE LA TARDE

Letts, sintiéndose aludido por la ponencia de Forgues, dice que la reivindicación de Mariátegui por parte del movimiento marxista nacido en 1964, significaba el rechazo de las formas establecidas de marxismo, la negación del estalinismo y un apego al reformismo.

Forgues mantiene que existe una gran distancia entre el pensamiento de la clase política (europeísta) y la realidad social del país. Y que en cambio Mariátegui no fue ni un pensador europeo ni andino sino "mestizo", en el sentido de que creyó no en el avasallamiento de una cultura por otra sino en una dinámica de interacción entre el mundo criollo y el mundo andino.

Melis valora la posición equilibrada de Mariátegui que no hay que confundir con el conformismo. Insiste en la originalidad de Mariátegui por su capacidad sintetizadora y su rechazo de todo maniqueísmo. Por ejemplo, sus comentarios sobre el fascismo parten de un análisis de artículos fascistas, y así se dio cuenta de la base popular del movimiento que llegó a formarse.

Clément duda de la influencia, señalada por Mariátegui, de las revoluciones francesa y americana en la guerra de Independencia del Perú por la ausencia de libros de filósofos franceses en las bibliotecas de la época, y de referencias a éstas en los escritos de aquel entonces. Incluso la burguesía criolla tenía una visión negativa de la revolución francesa, concluye.

Quijano desarrolla cuatro aspectos: el problema de la divulgación del pensamiento de Mariátegui conlleva una interpretación errónea de determinados conceptos como "semifeudalismo", por ejemplo. Por otra parte, el empleo de la palabra "mestizo" corresponde a una categoría eurocentrista, es un nuevo estereotipo añadido a la clasificación de razas; y comenta el término "traducción" prefiriendo el de "transculturación".Por

fin añade que fue América y no Europa, quien inició el ciclo de las revoluciones (Haití, revolución de los esclavos, en el siglo XVIII).

Forgues insiste en que la palabra "mestizo" no debe entenderse simplemente en el sentido restringido de mezcla de razas, sino en el sentido amplio de contactos e influencias recíprocas de dos o más culturas. Es el sentido que será retomado luego por Arguedas, por ejemplo.

Allaigre subraya la importancia de las connotaciones y denotaciones de las palabras y añade que Mariátegui no tenía más remedio que utilizar las que existían. Además, la palabra "mestizaje" es reivindicada por Nicolás Guillén.

Fernández coincide con Allaigre: es el empleo metafórico de los conceptos, no tanto para ocultar algo, como para evitar el dogmatismo (empleo de "marxismo").

Guardia, contestando a Clément, explica que Mariátegui no se interesa por la mujer india, porque no se planteaba el problema de su condición en la época. Mariátegui aborda el problema del indio en general. Guardia añade que la india es tres veces explotada: como mujer, como india, como campesina.

Para Germaná, está claro que Mariátegui buscó en Europa, a través del marxismo, aquello que podría permitir el desarrollo de una nueva sociedad. Gracias a su estancia en Europa, pudo percibir con más objetividad la realidad peruana. Pero no se olvidó de la tradición andina. Concluye diciendo que Mariátegui era a la vez un peruano moderno y antiguo. De ahí que tantos partidos puedan valerse de Mariátegui, siendo el más extremo el Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso.

El debate concluye en torno al concepto de aventura definido por Mariátegui, descartando Javier Mariátegui que este concepto surja como compensación de su enfermedad.



OSVALDO FERNANDEZ DIAZ

UNA PROPOSICIÓN DE LECTURA DE DEFENSA DEL MARXISMO

OSVALDO FERNÁNDEZ DÍAZ

(París, Francia)

INTRODUCCIÓN

Los ensayos, que Mariátegui escribió entre julio de 1928 y junio de 1929 y que componen el núcleo central de *Defensa del marxismo*[1], parecen apartar la mirada de los asuntos peruanos, para trenzarse en una polémica europea. Que Mariátegui se ocupara de asuntos internacionales, no era ninguna novedad. Siempre estuvo atento a lo que ocurría en Europa, y seguía de cerca el debate marxista. La polémica que desata *Au délà du marxisme* de Henri de Man, no podía dejarle, entonces, indiferente. La extrañeza viene, más bien, del momento elegido, dadas las urgencias peruanas que lo apremiaban, y que nos muestran a un Mariátegui presionado por la ruptura con Haya y el APRA, y por los conflictos con la III Internacional, que siguen a la creación del Partido Socialista del Perú.

Los problemas teóricos que estos hechos precipitan, la necesidad de recomponer una "élite" en vías de fragmentarse peligrosamente, y la necesidad de elaborar respuestas a estos desafíos, constituyen el entorno en que va a funcionar el discurso sobre el método, subyacente en los ensayos que integran *Defensa del marxismo.*

Si los leemos en el interior de *Amauta*, que constituye el lugar natural de su presencia, las motivaciones peruanas de esta

---

1 Nos referimos a los 16 artículos que integran la primera parte del volumen 5 de las Obras Completas de J. C. Mariátegui en la edición popular, y no a los cinco artículos agrupados en "Teoría y práctica de la reacción", y los cinco que comprenden "Especímenes de la reacción", incluidos en el mismo volumen. Nuestra elección se limita a aquellos que de cerca o de lejos atañen a la polémica con De Man.

polémica europea, se hacen más evidentes. Los primeros ensayos de *Defensa del marxismo* —que inicia en el No 17 de setiembre de 1928—, coinciden y participan de un cambio fundamental en la revista. Mariátegui apura, entonces, un proceso de definición doctrinal. El Editorial. "Aniversario y balance", señala que el proceso de decantamiento anunciado en el primer número ha terminado, y que *Amauta*, "no necesita ya llamarse revista de la 'nueva generación', de la 'vanguardia', de las 'izquierdas'. Para ser fiel a la revolución, le basta ser una revista socialista"[2]. Este énfasis, tiene explicaciones externas, motivaciones políticas, inquietudes que le visitaban en esos momentos, que en el contexto del editorial se expresan en la pregunta por el socialismo.

Sometiendo el concepto a un verdadero asedio teórico, suministra una definición original de lo que debiera ser este socialismo, definición frecuentemente citada, en la que Mariátegui afirma que el socialismo no debe ser, "...en América calco y copia. Debe ser creación heroica. tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano"[3]. Aunque el concepto no sea de origen indo-americano, puede llegar a serlo mediante un proceso de creación, que lo despoja de cualquier factura paradigmática, y lo hace interno y necesario a América Latina. Pocos textos declaran, de manera tan tajante, la necesidad de traducir la idea de socialismo a la realidad específica. Optar por el socialismo, no era para Mariátegui la mera adopción de alguno de los modelos que por entonces se planteaban para el Perú, sino la producción de algo nuevo. Creación autónoma, propia y nacional, tanto del concepto, como del movimiento, y que se resume en una serie de tareas para la vanguardia intelectual y política que convoca. Entre otras, la necesidad de elaborar un "lenguaje propio", un discurso específico, que tuviera en cuenta que la interpretación de esta realidad requería de una conceptualización diferente. Conceptos nuevos que expresaran los nuevos aspectos que ella revelaba.

---

2 J. C. Mariátegui. Obras completas. *Ideología y Política*. Ediciones populares, vol. 13, p. 247.

3 J. C. Mariátegui. *Op. cit.*, vol. 13,p.249.

La necesidad de proveer una respuesta teórica y orgánica a la pregunta por el socialismo en el Perú, explica que esta incursión al interior del marxismo, no sea únicamente europea, y que al contrario, encuentre en ella lo peruano. ¿No habrá que leer en su flagrante inclinación por la herejía, un cierto privilegio de lo ex-céntrico como lo no europeo? Al enfatizar el valor de la heterodoxia, ¿no abría acaso la brecha que permitiría un socialismo vernáculo, que llamó provocadoramente "indo-americano" y cuya "creación heroica" junto con comprometer la práctica política y cultural del núcleo principal de *Amauta*, influía también en el marxismo que por entonces Mariátegui estaba produciendo?

EL DESAFÍO TEÓRICO DE HENRI DE MAN

En 1926, Henri de Man, una de las figuras de la socialdemocracia belga publica *Au délà du marxisme*. Este manifiesto de disidencia, había aparecido en alemán, con un título más temático: *Zur Psichologie des Socialismus*, y tuvo un considerable éxito. Henri de Man presenta esta obra como el resultado de una experiencia personal "...un fragment d'autobiographie spirituelle"[4]. La liquidación del marxismo que allí se propone, tiene por base esta experiencia, de ella emana y a ella se atiene en su desarrollo. Experiencia de una crisis intelectual en los marcos de la socialdemocracia belga de entreguerras:

"La liquidation du marxisme que je preconise ici ne fait que reproduire les phrases d'une critique qui s'est d'abord attaquée à mes propres convictions. Ce livre est le résultat d'une crise intellectuelle qui s'étend sur une vingtaine d'années environ et qui fut provoqué bien plus par l'experience de mon activité dans le mouvement ouvrier que par des lectures"[5].

En virtud de esta disposición teórica, el valor testimonial de la experiencia se erige en *prueba*, y base de todo su enjuiciamiento crítico al marxismo. La liquidación que propone, no abandona este criterio. Así, el proceso crítico revela el fondo au-

---

4 Henri de Man. *Au délà du marxisme*. Paris. Seuil. 1974, p. 35.
5 H. de Man, op. cit., p. 35.

tocrítico en el cual recoge el material a que recurre para postular su discurso revisionista. Al afincar la crítica en su experiencia personal, De Man pretende haber efectuado un desplazamiento del discurso, "más allá" del lugar habitual donde el pensamiento marxista se produce y reproduce. Este desplazamiento es ya parte de la crítica, porque gracias a él, "... la critique des mes propres convictions marxistes, s'est trouvée transferée du plan de la science au plan de la conscience"[6]. La crítica de Henri de Man se sitúa, de esta manera, en un *lugar*, que no es el *lugar propio* del marxismo, y lo desafía a seguirla hasta allí, pues en este desajuste, o desencuentro es donde, Henri de Man esperaba liquidar al marxismo. Con ello reivindicaba el valor epistemológico de la experiencia personal contra lo que Marx había dicho acerca de la imposibilidad de colocar como criterio del análisis, lo que un individuo piensa de sí mismo.

Al fundir su biografía, que define como un desengaño, en la historia del socialismo, De Man va a provocar el debate. Pues, el mero traslado de la acometida a un nivel donde sólo rige la experiencia personal, implicaba producir, un "más allá" en que el marxismo aparecía sin defensa. Pero esta tentativa deja abierto el problema de si la conciencia alcanza a recorrer, en este nivel, todo el perímetro de su reconocimiento. Si su movimiento es siempre una trayectoria particular, atenida a su restringido punto de vista, ¿cómo alcanza, entonces, la universalidad que reclama y la ciencia a la cual aspira?

El nivel postulado por De Man, es aquel en donde se funda el punto de vista de la subjetividad. Pero si examinamos el problema de un punto de vista exclusivamente teórico, la misma subjetividad que vuelve en *Au délà du marxisme*, por sus fueros, corre el riesgo de no reconocerse, ni lograr una visión real de sí misma, tanto pesa sobre ella su propia opinión. Sabemos que es en este nivel, donde el individuo puede dar cuenta de lo que piensa de sí y del mundo, donde más opaco se hace su vínculo real con el mundo y la percepción de su propia realidad como individuo. Al limitar la reflexión a lo que la experiencia personal le procura, ¿no arriesga de dejar fuera una

6 Henri de Man. *Audélà du marxisme*, op.cit.,p.35.

serie de motivaciones y pulsiones, que no obstante se hallen en el lado nocturno de lo que dice, gravitan fuertemente sobre el texto?

EL PROBLEMA HERMENÉUTICO DE *DEFENSA DEL MARXISMO*

Sin embargo, al responder al desafío de *Au délà du marxisme*, Mariátegui volvía la mirada sobre sus propias inquietudes. Los *7 Ensayos*, fueron a la vez, una empresa de conocimiento y de reconocimiento que reivindicaba también el valor particular de la subjetividad. La exaltación de una voluntad histórica tanto personal como generacional, hace que el encuentro con la realidad peruana que allí se produce, comprometa al sujeto que efectúa la operación teórica, haciéndolo parte del sujeto revolucionario que se convoca. Por eso, si bien se hace cargo de las objeciones del belga, no se queda en ello. Al contrario, aunque siga la vía opuesta, ingresa en otra zona, poblada de preguntas, y de preocupaciones que lo afectan directamente. La respuesta de Mariátegui a De Man, excede, de esta manera, sus contenidos iniciales, y va más allá de los marcos de una mera "defensa". La respuesta traza así un círculo, vuelve sobre sí misma, para preguntar por aquello que presuntamente defendía.

En este desarrollo, se produce un desplazamiento, hacia otra problemática, que no ha sido preparada, y cuyas preguntas están todavía ausentes. El propósito de la exposición ha cambiado, y Mariátegui ya no está respondiendo a De Man, sino a sí mismo. Ha hecho suya la pregunta del otro. Pero como la fase de su formulación no se agota, aparece resolviéndola antes de formularla y dando por establecido lo que debía demostrar. Entre la objeción crítica de Henri de Man, y la respuesta de Mariátegui, se produce un espacio no previsto, una zona diferente, otro nivel, donde aparece una versión del marxismo que por su sola emergencia resuelve el problema

planteado[7]. Manera de responder que indica que los problemas que se exponen en la superficie del texto han sido superados, y que las motivaciones escondidas afloran, haciéndose tan presentes como las declaradas.

Este doble propósito, que impone la necesidad de una doble o triple lectura, plantea nuestras propias dificultades hermenéuticas, las dificultades específicas de la lectura que proponemos, a saber distinguir en la espesura de un texto dominado por el efecto De Man, la huella del Perú para el cual ha sido concebido y producido. Pues si todas las razones que lo motivan están presentes, no todas son textuales, ni todas están dichas, ni tienen un estatuto teórico similar al de la respuesta a De Man. El marxismo que va emergiendo de este esfuerzo teórico, además de contrarrestar la crítica, y de intentar corregir lo que a su juicio era abusivo y desencajado en ella, perturba el propio campo de la ortodoxia, suscitando allí un conflicto de fondo, que remece hasta los cimientos las posiciones oficiales.

Por otra parte, no obstante el carácter peruano del empeño de Mariátegui, nuestro desarrollo deberá tener en cuenta, que la explicitación del marxismo se refiere a un debate europeo sobre la "crisis del marxismo". Si en el transcurso de nuestra lectura llegamos a constatar que, en verdad, no había desviado su mirada del Perú, aunque lamentemos que haya elegido esta vía indirecta, y no haya programado explícitamente la pregunta por el marxismo latinoamericano, estamos conscientes que debemos asumir la forma adoptada por la polémica, porque lo verdaderamente importante, son las implicaciones hermenéuticas del hecho, la manera como esta circunstancia afecta nuestra lectura, y los problemas que suscita.

LOS NIVELES DE *DEFENSA DEL MARXISMO*

Empezando por la "defensa" propiamente tal, nos proponemos atravesar sucesivamente, tres niveles de significación,

7 Nos referimos a un método particular de la respuesta de Mariátegui, que consiste en dar por existente lo que De Man critica como ausente. Mariátegui responde produciendo los conceptos teóricos que De Man reclamaba, pero en vez de reclamar la paternidad, los da como ya existentes. Es así como debiéramos entender, por ejemplo, su recurso a Sorel.

cuyas problemáticas son distintas. Tras la superficie de la respuesta a De Man, más escondido, un segundo nivel, nos muestra el asedio a la ortodoxia marxista contenido en estos ensayos de "defensa", que culminan en la pregunta por el marxismo latinoamericano, que a nuestro criterio constituye un nivel aún más profundo.

1. En su superficie, el texto de Mariátegui se hace cargo de las principales objeciones que plantea De Man, las acepta, y aporta respuestas. Esta es la textualidad del texto, y en ella se encuentra heteróclita y entremezclada toda su carga significativa. Allí, los distintos niveles de la alusión, se expresan en las elipsis, en los cambios del sujeto gramatical, en las metáforas, en el diferente valor de los conceptos, en lo que se calla. Nada ocurre en este primer momento de la respuesta a De Man, que afecte el campo en donde se sitúa Mariátegui. Se puede incluso advertir aquí, una línea de argumentación bastante próxima a la ortodoxia[8]. Nada turba el punto de vista de la réplica. Al contrario, Mariátegui parece tomar partido por la ortodoxia, asumirla, y justificarla.

No obstante, el texto responde también a la III Internacional y a Haya de la Torre a propósito del socialismo en el Perú. Todo un programa, que continúa un esfuerzo que viene de los *7 Ensayos*, donde había propuesto al marxismo como el instrumento adecuado para llevar a cabo esta operación. Esta era, por otra parte, la forma como siempre lo había considerado: como un método de análisis, que se constituye a medida que hace emerger su objeto histórico.

2. En medio de los argumentos destinados a De Man, emergen otros desarrollos, que ya no tienen por fin aludirlo, sino que retornan al campo de origen, introduciendo allí una decisiva perturbación. Hemos pasado a otro nivel. Las posiciones iniciales de la respuesta a De Man, pasan ahora a ser un pretexto. El desplazamiento es radical. La crítica iniciada por "el

8 Nos referimos a frases y sarcasmos, propios de lo que era la norma de la exégesis, en el discurso oficial del Marxismo, que abundan en el texto de estos ensayos, y que nos podrían equivocar en nuestra lectura si sólo nos atuviéramos a ellos.

otro", es recuperada, transformada y aprovechada para urgar en las propias inquietudes. En este segundo momento, la pregunta por el marxismo es abordada a través de un asedio directo a la ortodoxia. En este asedio Mariátegui reconstruye una versión alternativa que actualiza el marxismo, desde criterios más bien heterodoxos.

Lo constatamos en el uso que hace del concepto de revisionismo, el que transforma, haciéndolo funcional y necesario, y en el cual se apoya no sólo para responder a De Man, sino para enfrentar la ortodoxia. Lo que en rigor sería un grado más profundo y definitivo de la respuesta. En este uso productivo del revisionismo, como "salud del dogma", introduce la oposición herejía/dogma, cuyas correspondencias y alusiones a la pareja heterodoxia/ortodoxia, van a crear en el interior de la oposición marxismo/revisionismo, una zona de tránsito semiológico, donde la metáfora dirá aquello lo que la teoría en ciernes no se atrevía a expresar. En esta misma perspectiva, Mariátegui hará de Lenin y Sorel, militantes heterodoxos. Modificará la filiación consagrada, poniendo entre Marx y Lenin, como una fase intermedia y preparatoria a Sorel. En fin, establece su propio rol en este drama, cuando dice que el intelectual sólo puede ser herético, y que este comportamiento, sólo puede ser efectivo en el interior del dogma.

Si bien podemos leer en este ejercicio una respuesta teórica a la III Internacional, que en esos momentos, representaba la ortodoxia, el criterio de transparencia que emplea para develar la trayectoria de Henri de Man, dice mucho de su propio empeño por hacer visibles sus presupuestos. En este sentido el ensayo, "Rasgos y espíritu del socialismo belga", es revelador de un proceso hermenéutico, que en su propio caso debiera culminar en un capítulo sobre el Perú.

De esta manera, lo que era una respuesta a sí mismo, constituye una especie de vigilia autocrítica, que preside todos sus pasos de su esfuerzo teórico, proceso de revisión, y de examen del marxismo al cual militantemente había adherido.

LA PREGUNTA POR EL MARXISMO LATINOAMERICANO

3. Una vez concluida esta segunda lectura, podemos preguntarnos si mediante la hermenéutica propuesta, lograremos traspasar las distintas capas del pretexto y hacer transparentes las motivaciones más internas de esta "defensa". ¿Será posible que ella haga explícita la casi total rectificación de la teoría, anunciada ya en los *7 Ensayos*? ¿Cómo podemos nosotros, sin traicionar las represiones personales que le impedían abordar directa y textualmente el problema, hacerla evidente? ¿Si el texto nos autoriza a leer tras la referencia a de Henri de Man, una alusión a Haya de la Torre y a la III Internacional, qué nos faculta para ir más allá, y afirmar que estos 16 ensayos entran en la zona inexplorada, absolutamente nueva, casi *contra natura* del marxismo latinoamericano?

Un primer problema reside en cómo poder deslindar, entre el carácter específicamente peruano de la pregunta, y la calidad europea de la respuesta. Pues las urgencias peruanas que lo motivaron, y que subyacen en el texto de *Defensa*, se resisten a aflorar. El texto se hace aquí opaco al esfuerzo hermenéutico. El otro problema es que, si bien existe una respuesta, la pregunta no fue formulada de manera abierta. Por lo tanto debe ser deducida del texto. Si está presente, se halla inmersa en la espesura del texto, que debiera suministrarnos, no sólo los elementos para responder a la relación entre método marxista y peruanidad, sino incluso, la propia pregunta por el marxismo latinoamericano.

El asedio a la ortodoxia, de que hemos hablado, parece ser la clave de esta operación teórica, anticipada en la reformulación del concepto de revisionismo, y por los contenidos que éste recibe a través del desarrollo de la metáfora herejía/dogma, que culmina en una radical modificación del concepto de ortodoxia, y que asegura con ello el carácter abierto del discurso. En tal proceso la heterodoxia adquiere un valor interno y necesario.

Cuando la teoría actúa como un cuerpo ortodoxo, como un dogma, dirá Mariátegui, repite un número circunscrito de movimientos y no acepta los procesos nuevos que provienen de la excepcionalidad del objeto que enfrenta. Abrir el pensamiento

a estos procesos, significa, por lo tanto, la aparición en el método de otros movimientos, de nuevas aproximaciones al objeto. Acercamientos inusitados, que vienen propiciados por aquella libertad que se halla, para Mariátegui en la marginalidad del proceso. Libertad periférica, no central, que el nuevo comportamiento teórico parece gestarse.

La importancia que cobra la heterodoxia, en estos escritos, debiera proporcionarnos la transformación del instrumento del análisis, que ya estaba en germen en los *7 Ensayos*. En aquella obra, desde una problemática peruana precisa, situada en el contexto histórico de una coyuntura también precisa, Mariátegui produce la inserción del marxismo en la realidad latinoamericana. Queda empero pendiente, su explicitación que sólo será abordada, de una manera oblicua, en los ensayos de *Defensa del marxismo*.

La hermenéutica que nos proponemos seguir, se esfueza por hacer emerger en la polémica con De Man, tanto su razón de ser peruana, como la explicitación del método, que los *7 Ensayos* habían dejado preparada. Programa de lectura, que nos permitirá seguir en los *7 Ensayos* la "creación heroica" del concepto de socialismo, que era la otra peruanidad posible en el convulso Perú de los años veinte. Pero, luego de enfrentar las dificultades de la interpretación de la realidad peruana, y abordar su propia inserción en ese mundo en crisis, como voluntad de poderío, entra en esta polémica con De Man, donde hace visible los criterios de otro modo de aproximación al objeto, que transforma al método, y lo instala por fin en tierra firme americana. Así su postulación de un socialismo "indo-americano", expuesta en los *7 Ensayos*, anunciaba al marxismo "indo-americano", que se halla en estado germinal en los artículos de *Defensa del marxismo*.

SOCIALISMO Y DEMOCRACIA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

EL "SOCIALISMO INDO-AMERICANO" COMO PROYECTO DE RECONSTRUCCIÓN DEL SENTIDO HISTÓRICO DE LA SOCIEDAD PERUANA*

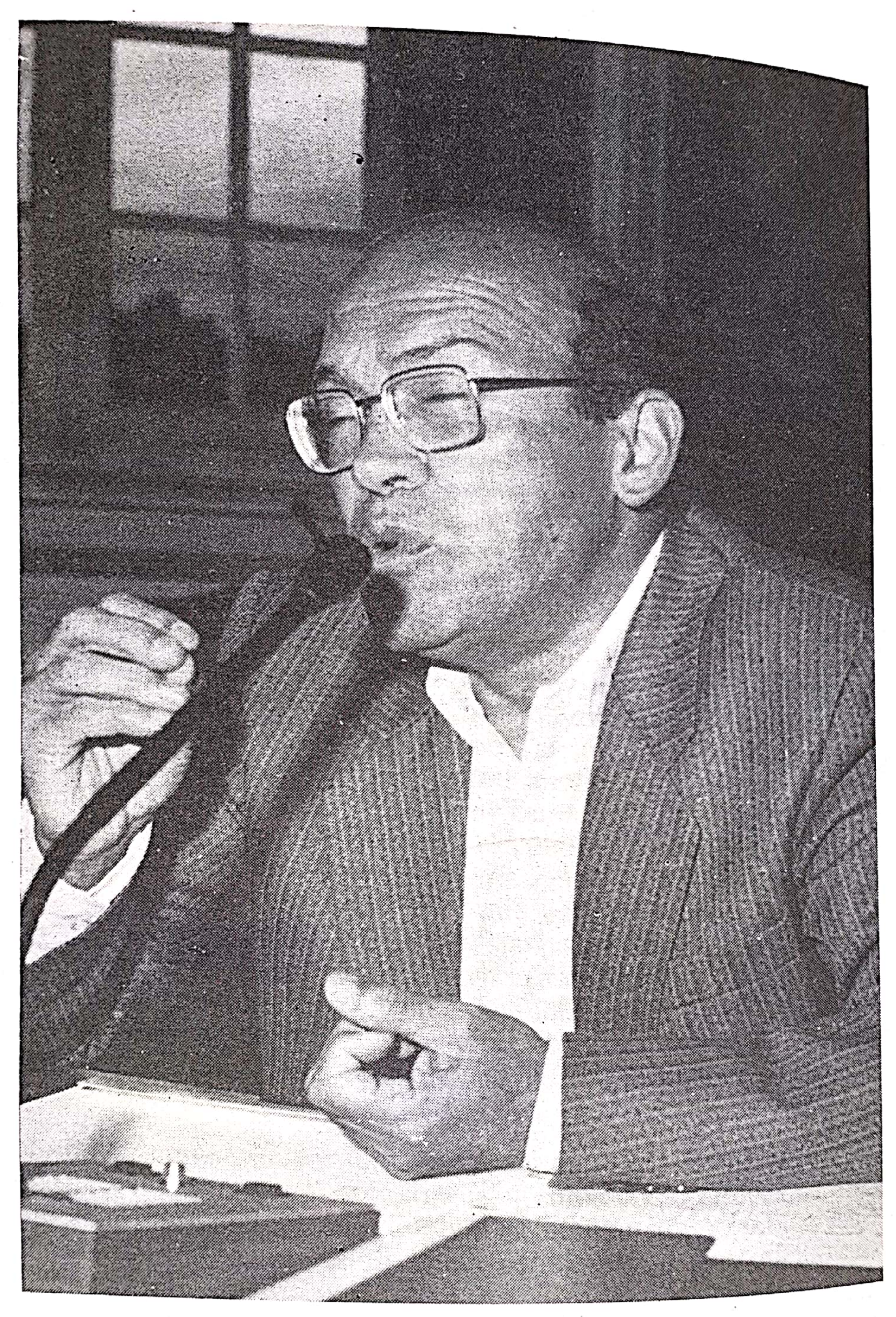
CÉSAR GERMANÁ

I

José Carlos Mariátegui es, sin lugar a dudas, el único pensador peruano que, en los inicios del siglo XX, concibió la modernización de la sociedad peruana como un proceso de democratización socialista. La singularidad de su propuesta política sólo puede ser comprendida si se tiene en cuenta que el conjunto de su obra fue el resultado del encuentro de una doble herencia: por un lado, la cultura occidental, en particular el marxismo que desempeñó un papel central en la constitución de sus puntos de vista teóricos y políticos; y de otro, la cultura andina, verdadero substrato de sus reflexiones y de sus orientaciones vitales. Precisamente, fue en el encuentro de estas dos tradiciones culturales donde se constituyó la matriz básica del pensamiento del ensayista peruano. Y solamente a partir de allí es posible comprender el triple debate que estableció con las corrientes políticas e ideológicas más importantes de su época. El resultado de esas polémicas le permitió arribar a una concepción original del socialismo que denominó "socialismo indo-americano".

En la controversia con los intelectuales representativos de la cultura criollo-oligárquica —dominante en su época—, José Carlos Mariátegui señaló la inviabilidad de la modernización capitalista y el agotamiento de la democracia liberal. En la

* Este trabajo recoge, con algunas modificaciones, parte del estudio presentado como Tesis de Doctorado en la Universidad de Grenoble (Francia).



CESAR GERMANA

discusión con los ideólogos del nacionalismoradical —en particular con Víctor Raúl Haya de la Torre— puso en evidencia los límites de la lucha anti-imperialista y de la llamada "revolución burguesa de nuevo tipo". Finalmente, en los últimos años de su vida, el socialista peruano se enfrentó a los dirigentes de la Tercera Internacional en Latinoamérica y rechazó la concepción estatista del socialismo, tal como se estaba cristalizando en la Unión Soviética hacia fines de los años veinte.

Por lo tanto, según el parecer de José Carlos Mariátegui, la modernidad no podía alcanzarse por las vías que los intelectuales y políticos de la época tomaban prestadas de la civilización occidental: la democracia liberal, para la "generación del novecientos"; el capitalismo de Estado, para el movimiento aprista; y el socialismo de Estado, para los dirigentes del movimiento comunista oficial.

Había una intuición profundamente anti-autoritaria en José Carlos Mariátegui. En sus reflexiones aparece un rechazo radical a toda forma de despotismo del poder. Por esta razón, ninguna de estas tres alternativas constituía para él una verdadera garantía para evitar que la nueva sociedad fuera regida por la lógica de la racionalidad instrumental de la modernidad europea. Pues ésta habría significado el triunfo de la autoridad sobre la libertad y del interés individual sobre la solidaridad colectiva. En resumen, la consolidación del Estado a costa de la sociedad determinaría la imposibilidad de alcanzar la libertad y la igualdad, dialéctica que se inscribe en las aspiraciones más profundas de los seres humanos desde la Revolución Francesa, el ideal más preciado de José Carlos Mariátegui.

Por consiguiente, la perspectiva en la que se sitúa Mariátegui difiere de la defendida por sus contemporáneos. Sus reflexiones, sus investigaciones y su práctica política estaban orientadas por una racionalidad alternativa a la del capitalismo, por un nuevo sentido histórico de la existencia social. Desde esta óptica, su preocupación no estuvo dirigida a la cuestión de la "toma del poder del Estado"; todo lo contrario: pensaba en el problema de cómo sería posible la reinserción de

las funciones estatales en el seno mismo de la sociedad de la que éstas se habían ido independizando a lo largo de la historia. Si cabe decirlo de otro modo, su propuesta apuntaba a lograr una creciente afirmación de las relaciones de solidaridad como condición y consecuencia de la socialización de los medios de producción y del poder político. Por tanto, desde este punto de vista, José Carlos Mariátegui criticó —teórica e históricamente— la economía, la política y el mundo de las relaciones intersubjetivas tal como se habían establecido en el Perú, con el objeto de construir un proyecto que diera un nuevo sentido histórico a la sociedad peruana: el proyecto socialista.

Por lo señalado, se puede decir que la cuestión del socialismo constituía el eje central que articulaba y ordenaba el conjunto de las reflexiones teóricas y actividades prácticas de José Carlos Mariátegui. Sin embargo, a pesar de la importancia que tiene en sus trabajos, el problema del socialismo no ha sido abordado de manera sistemática por los estudiosos de su obra. José Carlos Mariátegui ha alimentado un amplio y variado conjunto de investigaciones sobre los diversos aspectos de sus reflexiones: la filosofía, la historia, el arte y la literatura, la política, la economía y la sociología. No obstante la existencia de estos trabajos, no se ha emprendido una evaluación orgánica sobre los fundamentos, las características y el sentido de la concepción socialista del pensador peruano.

La ausencia del tema del socialismo en el análisis de la obra de José Carlos Mariátegui no es arbitraria. Podría explicarse si se tienen en cuenta dos problemas: por una parte, su particular manera de pensar y de escribir; y por otra, el clima político de la época en la que vivió. Lo primero, porque no era un escritor que se interesara en la elaboración de un sistema o una doctrina cerrada y completa; además, él mismo consideraba inacabados sus propios trabajos y los hacía y rehacía de acuerdo con las necesidades de la polémica o de la disponibilidad de fuentes e informaciones. Lo segundo, porque todavía no se había establecido un "marxismo oficial". El debate dentro del movimiento socialista internacional se encontraba abierto. El período posterior a la Revolución Rusa fue de una gran creatividad y los socialistas revolucionarios buscaban en su propia realidad las condiciones necesarias para llevar a cabo la revolución social.

Sin embargo, poco a poco, esa dinámica creadora del marxismo se fue cerrando. Ya desde el discurso de Stalin ante la tumba de Lenin, en 1924, el pensamiento vivo y contradictorio del fundador de la Unión Soviética se iría convirtiendo en el dogma bautizado "leninismo". Pero, fue sobre todo, desde la expulsión de Trotsky de la U.R.S.S., en 1927, cuando el "marxismo-leninismo" como ideología de la burocracia rusa, se fue afirmando como la doctrina oficial del movimiento socialista internacional. Precisamente, ese momento correspondía a los últimos años de vida de José Carlos Mariátegui, período en el que se enfrentó a los dirigentes latinoamericanos de la Tercera Internacional para defender la autonomía de su propuesta socialista. Estos hechos muestran la imposibilidad de reducir el socialismo del pensador peruano a una simple fórmula, llámese "marxismo", "marxismo-leninismo" o, incluso, paradójicamente, "mariateguismo".

Lo que ha sucedido con la interpretación del pensamiento de José Carlos Mariátegui, entonces, es que su socialismo ha sido considerado como una concepción evidente en sí misma; pues se le ha vinculado con alguno de los modelos en los que se coaguló el marxismo desde los años treinta. Y máxime, como frecuentemente ha ocurrido, cuando se ha querido sustentar una determinada línea política. En este caso, se ha recurrido a sus escritos para encontrar la cita que mejor correspondiera a la fundamentación o legitimación de la acción partidaria. Así pues, el socialismo de José Carlos Mariátegui ha sido considerado como algo ya dado y que, por ende, no valía la pena problematizar.

Ahora bien, la situación actual es totalmente distinta. Las transformaciones radicales ocurridas en la Unión Soviética y en los países de Europa del Este —cuyas expresiones más espectaculares fueron la destrucción del Muro de Berlín, en diciembre de 1989, la disolución del Partido Comunista y de la propia Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, en 1991— han puesto en evidencia, en la propia experiencia histórica, los límites y las contradicciones de una forma de socialismo: el socialismo burocrático. Y, además de eso, el desplome del "socialismo realmente existente", ha renovado las exigencias de repensar el significado de los movimientos políticos y de

ideas, cuyo surgimiento se remonta al siglo XIX, y que se han reclamado del socialismo. La problematización del socialismo aparece más urgente en un momento histórico, como el que estamos viviendo, donde se tiene la impresión de que un período de la humanidad llega a su fin y que otro está emergiendo, sin que las exigencias de libertad e igualdad hayan sido realizadas por el capitalismo y la democracia liberal.

En mi opinión, en este momento crucial de la humanidad José Carlos Mariátegui tiene algo que decirnos. Desde el punto de vista privilegiado de nuestra propia actualidad, es posible poner de realce aquellos aspectos de la concepción socialista del pensador peruano que no conducen a las aporías del socialismo burocrático ni a la pasividad de las democracias liberales. Cabe notar que a pesar del tiempo transcurrido desde su muerte, en su obra se mantienen vivos algunos temas que permiten aportar nuevas perspectivas al viejo debate sobre el socialismo. Aníbal Quijano ha señalado con mucho acierto el sentido de la vigencia del pensamiento de José Carlos Mariátegui:

> *La perduración de una escritura consiste, quizás, en su aptitud de producir o de mostrar sentidos nuevos, inclusive insólitos, en cada recodo del tiempo o en cada convulsión de la historia. Es más probable que se trate ante todo, de nuevas maneras de mirar, de perspectivas, de modos de urdir una relación cognitiva con el mundo. La escritura mariateguiana ha probado exactamente, esa capacidad de recorrer el tiempo, produciendo, en cada época, una relación nueva con su entorno y, de ese modo, nuevas lecturas*[1] .

Desde esta óptica, en esta época de profundas transformaciones sociales que plantea nuevas preguntas y preocupaciones, es posible comprender la novedad del pensamiento de José Carlos Mariátegui. A pesar de tratarse de una obra incompleta y, en muchos aspectos, anclada en la incipiente modernización de la sociedad peruana de los años veinte, en ella aparece una "nueva manera de ver la realidad", como dice Aníbal Quijano.

1 A. Quijano, Prólogo a: José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. IX.

Esta se definía por su ubicación en una perspectiva diferente a la racionalidad de la versión instrumental de la modernidad europea. Ello implicaba una manera distinta de comprender la realidad social, los conflictos sociales y el sentido de la historia. En la idea del "socialismo peruano" se cristalizaría la particular forma que José Carlos Mariátegui tuvo de percibir las características específicas de la realidad peruana.

En este contexto, tres instancias definieron el proyecto socialista en la reflexión de José Carlos Mariátegui. En primer lugar, la socialización de los medios de producción, en ello estaba implicada la idea de la abolición de la propiedad privada de los recursos productivos y su reemplazo por la propiedad social. En segundo lugar, la socialización del poder político, esto es, la participación de los ciudadanos libres e iguales en la formación colectiva de una voluntad política y en el ejercicio directo de la autoridad; se trata, en síntesis, de la cuestión de la democracia directa. En tercer lugar, la transformación del mundo de las relaciones intersubjetivas en el sentido de la afirmación de la solidaridad. Si se tiene en cuenta que estas instancias no fueron concebidas como principios o modelos que tenían que aplicarse a la realidad sino que José Carlos Mariátegui las consideraba como parte del proceso histórico, es posible reconocerlas como elementos que le sirvieron para sustentar su crítica social. Así, se puede advertir cómo, a partir de la crítica de la economía, de la política y de las relaciones intersubjetivas en el Perú de la década del veinte, llegó a concebir el socialismo como un proceso que se encontraba inscrito en la propia realidad peruana y no como la aplicación de un modelo abstracto previamente elaborado. Dicho de otro modo, el socialismo en José Carlos Mariátegui aparece como el proceso de modificación permanente y cotidiano del orden social heredado del pasado.

Desde esta perspectiva, adquiere su verdadero valor el énfasis puesto por José Carlos Mariátegui en el papel de las diversas formas de autoorganización de los trabajadores. Las asociaciones que surgieran de ese proceso formarían el tejido social de la nueva sociedad. La característica principal que él encontraba en ellas era su capacidad para tratar todas las cuestiones prácticas de interés colectivo mediante la discusión

libre. En estas organizaciones, mediante la práctica de la deliberación y de la decisión se formaría la voluntad política. Pero para que fuera posible el ejercicio de esa democracia directa, la condición indispensable debería ser la erradicación del poder administrativo y del dinero. Si bien José Carlos Mariátegui no elaboró teóricamente las condiciones y requisitos para el funcionamiento de esa democracia directa, el haber hecho hincapié en la necesidad de transformar las relaciones intersubjetivas muestra cómo, para él, la sociedad socialista se orientaba hacia el logro de un máximo de comunicación y un mínimo de institucionalización gracias a la supremacía de las relaciones de solidaridad sobre el interés individual y sobre la autoridad.

La singularidad del pensamiento político de José Carlos Mariátegui solamente puede ser entendida si se le sitúa en relación con las tendencias más profundas de la sociedad peruana que él supo aprehender y en función de las cuales desarrolló su proyecto político. El conocimiento que tenía de la cultura occidental y del marxismo le sirvió de herramienta para descubrir las características del Perú y sus tendencias de cambio. Sin embargo, no "aplicó" el marxismo al estudio del Perú, pues consideraba que esa concepción no era una doctrina completa, cerrada y de validez universal. Antes bien, tuvo que rehacer el camino recorrido por Marx y reelaborar conceptos y categorías, en función de la específica realidad del objeto de sus estudios, hasta alcanzar su propia óptica de reflexión y de investigación. Y fue precisamente su particular perspectiva cognoscitiva la que le permitió llamar la atención sobre las características singulares de la sociedad peruana y la lógica de liberación inscrita en ella.

Por eso, a José Carlos Mariátegui no se le puede considerar como al soñador de una futura sociedad igualitaria y sin conflictos y, menos aún, como al romántico restaurador de una antigua comunidad indígena. Lejos de eso, su reflexión estuvo orientada por la búsqueda de los medios y de las condiciones en las cuales los propios trabajadores decidieran su emancipación y la construcción de una nueva sociedad. Esta es la perspectiva en la que me sitúo para contribuir a la reconstrucción del pensamiento político del socialista peruano.

José Carlos Mariátegui concibió el proyecto socialista como un proceso histórico concreto cuyo desarrollo práctico lo obtendría —por negación— de la crítica de las relaciones materiales e intersubjetivas de la sociedad peruana. En efecto, la elaboración de su proyecto socialista tuvo como piedra de toque la realidad social, pues en ésta encontró los elementos y las condiciones que le permitieron desarrollar una teoría del socialismo peruano. Estas condiciones se configuran alrededor de los tres elementos básicos de su propuesta socialista: la socialización de los medios de producción, la socialización del poder político y —fundamento y requisito de los procesos anteriores— el establecimiento de formas de vida solidarias.

José Carlos Mariátegui llevó a cabo su investigación de la sociedad peruana y elaboró su proyecto socialista en los años veinte, período donde se produjeron profundas transformaciones en la sociedad peruana. En lo fundamental, en esos años se iniciaba el largo período de crisis de la dominación oligárquica. Varios factores contribuyeron a esta crisis. Entre los más importantes podemos mencionar: el reacomodo de la alianza imperialista, debido a la consolidación del capital estadounidense en el control del sector productivo exportador; el crecimiento de las capas medias y de la clase obrera, consecuencia de la expansión de la economía de exportación y del cada vez más intenso proceso de urbanización; y, finalmente, la emergencia de los movimientos políticos, sociales y culturales críticos de la dominación oligárquica. Así, sin perder su poder económico, la clase dominante peruana asistía a los primeros momentos de la desarticulación de su Estado y con ello comenzaba a desmoronarse la *pax oligarchica*.

Además de eso, empezaban a difundirse ideas, imágenes del mundo y motivaciones, cuestionando los sistemas de legitimación y de moralidad sobre los que se asentaba el orden oligárquico. Estos impulsos hacia el cambio del mundo intersubjetivo surgieron primero entre los intelectuales, y posteriormente, se propagaron entre las capas medias urbanas y entre los obreros. Aunque este complejo proceso no ha sido estudiado de manera sistemática, se han señalado por lo menos dos núcleos de problemas, los cuales habrían influido en esos cambios de mentalidad: primero, la derrota del Perú en la "Guerra del

Pacífico" y la creciente presencia del capital imperialista en la economía peruana; segundo, las insurrecciones indígenas y las luchas obreras en las dos primeras décadas del siglo XX. Lo primero porque puso en evidencia la debilidad del país como nación y la necesidad de reconstruirla sobre nuevas y más sólidas bases; así fue emergiendo una conciencia nacional. Lo segundo porque mostró la marginación de las masas indígenas y de los obreros y la necesidad de que alcanzaran su efectiva emancipación; así fue emergiendo una conciencia social.

En el proyecto socialista de José Carlos Mariátegui no sólo estaba implicada la necesidad de la transformación de las relaciones materiales de la sociedad peruana, sino que entrañaba una radical subversión de las relaciones intersubjetivas[2]. En efecto, pensaba en la sociedad socialista como aquella donde se constituirían nuevos patrones culturales y orientaciones valorativas, cognoscitivas y motivacionales; una sociedad con un nuevo sentido de la vida, en completa oposición al que tenía la sociedad capitalista. El socialismo no era, pues, la continuación y el coronamiento de la sociedad del trabajo que había surgido con el capitalismo; Mariátegui lo concebía como otra forma de racionalidad, no centrada en la técnica y en el beneficio sino en la solidaridad y en la comunicación. Más aún, pienso que esta idea constituía el substrato más profundo de sus reflexiones y el elemento que suponía, abarcaba y daba sentido a los otros aspectos del socialismo: la socialización de los recursos de producción y la socialización del poder político. Se trata, por lo tanto, del nú-

2 Mariátegui le prestó una atención particularmente importante a toda un área de la vida social descuidada por la corriente del marxismo oficial de la III Internacional. Esta correspondía a lo que él describe como "[....] las costumbres, los sentimientos, los mitos -los elementos espirituales y formales de esos fenómenos que se designan con los términos de sociedad y de cultura [....]" (J. C. Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987, p. 343). De manera muy amplia se le puede denominar el mundo de la relaciones intersubjetivas; esto es, un conjunto de fenómenos cuyo sentido es aprehendido subjetivamente y es compartido por los otros individuos que participan de las mismas orientaciones vitales. Se trata, en definitiva, de un mundo "simbólicamente estructurado" (Habermas) o de un "imaginario social" (Castoriadis).

cleo alrededor del cual se articula el pensamiento de José Carlos Mariátegui.

II

Ciertamente, José Carlos Mariátegui no analizó este aspecto del socialismo como un tema separado en el conjunto de su obra. Por eso, sólo cuando se busca comprender el sentido de su propuesta es posible aprehender esa particular tonalidad de la reflexión. Ahora bien, no es una reconstrucción arbitraria la que propongo. José Carlos Mariátegui desarrolló análisis específicos de los cambios que se estaban produciendo en las relaciones intersubjetivas de la sociedad peruana de los años veinte. Es más, parte importante de sus escritos tiene por objeto comprender esas transformaciones moleculares y su cristalización en el espíritu de la "nueva generación". Sus estudios sobre la educación, sobre la religión y la literatura dan cuenta de ese interés vital.

Empero, existe un tema donde se vincula la constatación de las transformaciones que sufría el mundo de las relaciones intersubjetivas con la propuesta socialista: el de la revolución social como el "mito" de los trabajadores. Evidentemente, no se trataba de una quimera surgida de la imaginación de un individuo sino del mito considerado como una representación colectiva capaz de movilizar a los individuos. Es claro que su concepción del mito estaba influida por H. Bergson en la interpretación que de él había elaborado G. Sorel; pero no es menos cierto que el pensador peruano la reelaboró en función de la especificidad de la sociedad peruana y la convirtió en el eje de su proyecto socialista.

José Carlos Mariátegui percibió la existencia de los síntomas de las transformaciones en el mundo de las relaciones intersubjetivas que se estaban produciendo en el Perú del tercer decenio del siglo XX. Correspondían esos cambios a la nueva sensibilidad política y cultural que había comenzado a desarrollarse ya desde fines del siglo XIX. Abarcaba los movimientos sociales críticos del orden oligárquico, las nuevas motivaciones educacionales y religiosas, y el antitradicionalismo en el pen-

samiento, las artes y la literatura. En todos esos ámbitos se iba cristalizando un nuevo sentido de la existencia social genéricamente definido por la idea de la transformación de la sociedad peruana. "La literatura y la ideología, el arte y el pensamiento nuevos —escribió José Carlos Mariátegui en el artículo "La nueva cruzada pro-indígena"—tienen en el Perú, dentro de la natural y conveniente variedad de temperamentos y personalidades, el mismo íntimo acento sentimental"[3]. Se trataba de un "complejo fenómeno espiritual" que se expresaba en los diferentes campos de las relaciones intersubjetivas e indicaban el surgimiento de una nueva época.

Los movimientos sociales traducían con mayor claridad el nuevo espíritu. Cuestionaban el orden social oligárquico y erosionaban su legitimidad. Sus reivindicaciones eran diversas; pero los unificaba la búsqueda de una nueva sociedad donde podrían realizar sus intereses. Dos de esos movimientos atrajeron la atención de José Carlos Mariátegui: el movimiento campesino indígena y el movimiento obrero. Ambos tenían demandas económicas; pero también se articulaban alrededor de otras exigencias; como, por ejemplo, los reclamos de carácter étnico en la población indígena. Además de esos movimientos que consideraba básicos, se interesó por los movimientos de las capas medias, sobre todo por el movimiento estudiantil y su lucha por la reforma universitaria y, también, por el movimiento de los empleados del sector servicios y el movimiento de los maestros de escuela. En todos estos movimientos José Carlos Mariátegui encontraba los síntomas del inicio de la pérdida de legitimidad del orden oligárquico y el surgimiento de nuevas formas de solidaridad. Al rechazar el orden oligárquico por injusto, los movimientos sociales contestarios establecían las bases para asegurar su pertenencia a un orden nuevo. Esta era una de las raíces subjetivas en la cual se constituiría el "mito" de la revolución social.

Pero también José Carlos Mariátegui percibía un cambio en las orientaciones valorativas y en las actitudes individuales. Si bien este nivel de las relaciones intersubjetivas resulta más

---

3 J. C. Mariátegui, *Ideología y política*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987, p. 166.

difícil de captar en el análisis de su obra, en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* existen indicaciones sobre cómo se iba produciendo, en el Perú de los años veinte, una lenta mutación en los mecanismos de socialización y en las motivaciones personales. Son particularmente importantes para este estudio los ensayos "El proceso de la instrucción pública" y "El factor religioso" y los artículos reunidos en *Temas de educación*. Estos trabajos ponen en evidencia la creciente tendencia a la superación de las motivaciones vinculadas con la sociedad tradicional y la aparición de un espíritu moderno. Siendo esto cierto, no deja de ser útil examinar las reflexiones de José Carlos Mariátegui sobre la existencia de otro tipo de valores y actitudes vinculados con el mundo de los campesinos indígenas. Allí encontraría los elementos que le permitirían relacionar este aspecto del mundo intersubjetivo con la lucha anticapitalista.

Un tercer nivel de las reflexiones de Mariátegui se refiere a la expresión cultural del mundo de las relaciones intersubjetivas. ¿Cómo se traducía esa nueva sensibilidad en el pensamiento, en las artes y la literatura? Este es quizás el aspecto más ampliamente tratado por José Carlos Mariátegui. Gran parte de su obra esta destinada a examinar cómo la "nueva generación" iba ocupando el lugar que los intelectuales oligárquicos —la "generación del novecientos"— habían mantenido desde fines del siglo XIX. A este propósito sostuvo: "Se cumple un complejo fenómeno espiritual, que expresan distinta pero coherentemente la pintura de Sabogal y la poesía de Vallejo, la interpretación histórica de Valcárcel y la especulación filosófica de Orrego en todos los cuales se advierte un espíritu purgado de colonialismo intelectual y estético"[4].

José Carlos Mariátegui constató las transformaciones que tenían lugar en las ciencias, las artes y la literatura. En estas esferas se traducía la desligitimación del orden oligárquico y de las nuevas motivaciones dirigidas a la constitución de nuevas formas de identidad —en ruptura con la influencia tradicional de la religión y de la educación. El estudio de cómo

4 Jose Carlos Mariátegui, *Ideología y política*. Lima , Empresa Editora Amauta, 1986, p. 166.

se elaboró en el pensamiento y en la literatura el nuevo espíritu que surgía en el Perú permite completar la imagen del mundo subjetivo de las relaciones sociales en el pensamiento del autor de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Y esta imagen será la base para examinar su manera de concebir cómo el nuevo sentido de la vida se cristalizaba en el socialismo peruano.

Tres características precisan bien cómo Mariátegui advertía la forma de pensar y de sentir de la nueva generación. En primer lugar, la preocupación por conocer la realidad peruana. "En el haber de nuestra generación —afirmó— se puede y debe ya anotar una virtud y un mérito: su creciente interés por el conocimiento de las cosas peruanas. El peruano de hoy se encuentra más atento a la propia gente y a la propia historia que el peruano de ayer"[5]. Esta nueva actitud significaba dos cosas: por una parte, la ruptura con el "criterio colonialista", esto es, con las concepciones y puntos de vista de los intelectuales de la clase oligárquica, incapaces de comprender los problemas sociales y económicos del Perú; por otra, el estudio de la "realidad profunda del Perú" y ello quería decir la "reivindicación del indio", pues éste constituía el fundamento de la sociedad peruana. Para José Carlos Mariátegui la presencia del indio en el pensamiento, el arte y la literatura era el elemento definitorio del espíritu de la nueva generación.

En segundo lugar, el internacionalismo de la nueva generación. La preocupación central por lo peruano —y el indio era visto como lo medular de lo peruano— no llevó a los pensadores y artistas de los años veinte a un nacionalismo estrecho y xenófobo. Todo lo contrario: en ellos la civilización occidental actuó como un revelador de la realidad peruana. En este sentido José Carlos Mariátegui reconoció esta actitud aparentemente paradójica: "El internacionalista siente, mejor que muchos nacionalistas, lo indígena, lo peruano"[6]. Ciertamente, desde la perspectiva de sus reflexiones, la relación entre lo internacional y lo nacional era un vínculo profundo, congruente y fruc-

5 José Carlos Mariátegui, "Hacia el estudio de los problemas peruanos", en *Peruanicemos al Perú*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1986, p. 69.
6 *Ibíd.*, p. 73.

tífero. Pensaba que las corrientes culturales europeas abrían nuevos horizontes a los intelectuales latinoamericanos y allí —al descubrirse diferentes— podían entender la especificidad de su propia realidad. En este sentido se puede comprender la afirmación —que además traducía su propia experiencia— de que "el cosmopolitismo [...] nos conduce al autoctonismo"[7].

En tercer lugar, la existencia de un espíritu de renovación, la "voluntad de crear un Perú nuevo dentro de un mundo nuevo"[8]. Este espíritu, José Carlos Mariátegui lo veía como el resultado de la fusión del "sentimiento autóctono" y del "pensamiento universal". En el reconocimiento del indio y sus tradiciones de "socialismo práctico", por una parte, y en la tradición socialista occidental, por otra, encontraba el fundamento y la levadura del pensamiento y del arte nuevos en el Perú.

En estos tres aspectos que he señalado, existe un elemento unificador. De manera confusa, tanteando salidas, se iba perfilando un nuevo sentido de la existencia social, una nueva racionalidad. Mariátegui percibe la presencia de aspectos que parecían configurar, aunque de manera incompleta, la modernidad capitalista. Pero, con una presencia cada vez mayor, también percibía la afirmación de una racionalidad centrada en la capacidad de los seres humanos de liberarse de todas las formas de opresión. Por eso, en el Perú de su época, José Carlos Mariátegui empezaba a constatar las bases de otra manera de ser moderno; en este nuevo sentido de la existencia fundaba su socialismo.

III

En el Perú de la década del veinte empezaba a emerger un nuevo espíritu y una nueva mentalidad. Estos, ciertamente, no correspondían a la modernidad capitalista. Si bien ésta había iniciado la tarea de remover las estructuras económicas, políti-

7 José Carlos Mariátegui, "Gómez Carrillo", en *Signos y obras*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1985, p. 127.

8 José Carlos Mariátegui, "Presentación de *Amauta*", en *Ideología y política*, *op. cit.*, p. 237.

cas y mentales de la sociedad tradicional, la modernización del Perú fue un proceso incompleto. Pues lo moderno se injertó penosamente en la sociedad señorial y, de esta desigual amalgama, surgió un tipo de sociedad que ya no era tradicional, pero tampoco occidental moderna.

La alternativa de José Carlos Mariátegui apuntaba hacia una dirección diferente a la de la modernidad capitalista. Estaba firmemente convencido de la crisis de la civilización occidental y no encontraba en ella ninguna solución posible para los problemas del Perú. Por eso, dedicó mucha atención a los problemas del mundo no occidental y en particular a los de la civilización andina. Evidentemente, esta actitud no implicaba el rechazo de lo que él denominaba "los aspectos civilizadores de la sociedad moderna"; lejos de eso, sostuvo que sin los aportes de Occidente no habría salvación para Latinoamérica. De allí que en su propuesta aparezca como una imperiosa necesidad la integración de los elementos liberadores de Occidente a la cultura andina. Y fue esta específica simbiosis la que denominó "socialismo indo-americano".

Sin embargo, es indudable que para el autor de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* el "socialismo peruano", en tanto ámbito de encuentro entre el mundo occidental y el mundo andino, no se presentaba como la mera yuxtaposición de dos concepciones de la vida. Más bien, lo pensaba como una creación orgánica cuyo eje articulador lo constituían las relaciones de solidaridad. En mi opinión, allí se puede encontrar el núcleo central de sus reflexiones. Por esta razón, en sus análisis mostraba una preocupación constante por descubrir y explicar la existencia de relaciones de solidaridad en la vida social: su surgimiento y desarrollo, los factores que las limitan y las condiciones que harían posible su consolidación. El socialismo, por lo tanto, aparece, desde esta perspectiva, como el momento en que esas relaciones de solidaridad logran imponerse sobre cualquier forma de relación social.

Lo que José Carlos Mariátegui subrayaba en la herencia del mundo andino era la supervivencia de las relaciones de cooperación y de solidaridad. Estas no correspondían únicamente al

mundo del trabajo y de la producción sino que constituían una parte viva del alma indígena, pues estaban profundamente enraizadas en todos los aspectos de su vida. Algo semejante ocurría con su visión del mundo occidental. Allí el capitalismo había significado el triunfo del individualismo y del egoísmo del interés privado; ello trajo como consecuencia la destrucción de los últimos lazos de solidaridad que se habían conservado en las comunidades rurales. Mariátegui, sin embargo, advertía que este tipo de relaciones se reproducía entre los trabajadores de las fábricas, fortalecidas por la cooperación en el trabajo. Así pues, si se examina el pensamiento de José Carlos Mariátegui desde esta perspectiva, es posible descubrir cómo sus reflexiones sobre el "socialismo peruano" encuentran su explicación a partir de esta doble vertiente de las relaciones de solidaridad.

Por lo que he señalado, el socialismo aparece en las reflexiones de Mariátegui alrededor de tres ejes: primero, como la socialización de los recursos productivos, esto es, el establecimiento de relaciones de cooperación y de solidaridad en la producción; segundo, como la socialización del poder político, en el sentido del ejercicio directo del poder por la sociedad en su conjunto; y, tercero —y este es el propósito de este estudio—, como un nuevo sentido de la vida, es decir, una racionalidad alternativa a la del capitalismo.

Si, desde la perspectiva de José Carlos Mariátegui, la solidaridad —y no el poder o el dinero— constituía la fuerza de la integración social, entonces se puede descubrir allí una racionalidad diferente de la que se impuso en la civilización occidental. Esta diferencia puede ser considerada, por lo menos, desde dos puntos de vista. Por una parte, la consideración de que las relaciones sociales se orientan hacia la constitución de formas de vida emancipadas de la explotación económica o de la dominación política; se trataría, en este sentido, de relaciones sociales orientadas hacia el mutuo entendimiento entre los individuos, lo que les permitiría desarrollar su propia individualidad, sin perjuicio de que los demás puedan también desarrollarse como seres humanos. En este sentido el socialismo se presentaría como la expresión de una racionalidad liberadora. Por otra parte, el socialismo implicaría un "reencantamiento del mundo", en el sentido del restablecimiento de una relación

armoniosa de los hombres entre sí y de los hombres con la naturaleza. La modernidad occidental se tradujo en la fragmentación de la vida social en esferas autónomas (economía, política, cultura, moral, por ejemplo), en las que cada una de ellas ha funcionado como un sistema independiente; la sociedad moderna aparece, por tanto, como un mundo atomizado. No sólo se habían roto los vínculos entre los individuos, también desaparecieron las relaciones directas con la naturaleza. El socialismo, en este sentido, es concebido como la concretización de una racionalidad solidaria.

José Carlos Mariátegui notaba que los cambios en el espíritu y la mentalidad del Perú de los años veinte iba en el sentido de la búsqueda de estas orientaciones solidarias. La presencia dominante de la herencia andina y del movimiento obrero ofrecía los materiales para una actitud de esta naturaleza. Así, el socialismo de José Carlos Mariátegui se presentaba como el ámbito donde se ordenaban y cristalizaban esas tendencias.

IV

José Carlos Mariátegui tenía una percepción clara de lo que representaba el campesino indio. Le preocupaba comprender aquello que en su época sobrevivía del pasado precolonial y de su significación en el proceso de regeneración de la sociedad peruana. Rechazaba las acusaciones de querer reconstruir la sociedad incaica, pues consideraba esta propuesta idealizadora del pasado como "romántica y anti-histórica". Lejos de esto, le interesaba el indio del presente. En los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* definió con claridad la importancia que para él tenía el problema del indio.

> *Está, pues, esclarecido que de la civilización inkaica, más que lo que ha muerto nos preocupa lo que ha quedado. El problema de nuestro tiempo no está en saber cómo ha sido el Perú. Está más bien, en saber cómo es el Perú. El pasado nos interesa en la medida en que puede servirnos para explicarnos el presente. Las generaciones constructivas sienten*

el pasado como una raíz, como una causa. Jamás lo sienten como un programa[9].

A través de su obra es clara esta postura. Para él, el pasado incaico no podía convertirse en un programa de lucha, en un mito. Sus objetivos estaban en el futuro; en la posibilidad de integrar todo aquello que otras tradiciones podrían ofrecer a la liberación de la opresión. Por eso le interesaba lo que había quedado del pasado precolonial. Y del pasado había sobrevivido el indio quien "representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu"[10].

El ensayista sostenía la idea de que la civilización incaica había desaparecido; pero el espíritu de ese pueblo se mantenía vivo en el indio. Ciertamente, es una idea plausible para comprender cómo una sociedad destruida pudo convertirse en la fuente de energía del "mito" socialista. La civilización andina había desaparecido; pero el "complejo fondo de creencias, mitos, y sentimientos, que se agita bajo las creaciones materiales e intelectuales"[11] logró sobrevivir. El sentido de la existencia del pueblo andino se mantenía en la capa más profunda del indio. La siguiente afirmación de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* precisa bien esta idea de Mariátegui:

Hay épocas en que parece que la historia se detiene. Y una misma forma social perdura, petrificada, muchos siglos. No es aventurada, por lo tanto, la hipótesis de que el indio en cuatro siglos ha cambiado poco espiritualmente. La servidumbre ha deprimido, sin duda, su psique y su carne. Le ha vuelto un poco más melancólico, un poco más nostálgico. Bajo el peso de estos cuatro siglos, el indio se ha encorvado moral y físicamente. Mas el fondo oscuro de su alma casi no ha mudado[12].

9 J. C. Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, op. cit.*, p. 335.
10 *Ibíd.*, p. 332.
11 *Ibíd.*p. 344.
12 *Ibíd.* p. 336.

En este suelo es donde José Carlos Mariátegui encontró sedimentado el sentido de la existencia que tenía el pueblo andino. Todo una red simbólica e institucional lo expresaba y lo reproducía cuando encontraba condiciones adecuadas para afirmarse: en el trabajo y en la propiedad colectiva, en la organización social de la comunidad —como en el caso de la administración de justicia[13] — y en el arte y la literatura. Es la sabia que nutría, por ejemplo, la poesía de César Vallejo o la pintura de José Sabogal.

José Carlos Mariátegui definía este espíritu indígena sobreviviente como un "estilo" particular de vida. *"La vida del indio tiene estilo* —escribió—. A pesar de la conquista, del latifundio, del gamonal, el indio de la sierra, se mueve todavía, en cierta medida, dentro de su propia tradición. El "ayllu" es un tipo social bien arraigado en el medio y la raza"[14]. Este sentido de la vida, este "estilo" —me parece— se expresa bien en dos tipos de relaciones: las que el indígena mantiene con los otros individuos y las que mantiene con la naturaleza.

Las relaciones entre los miembros de la comunidad se rigen por la reciprocidad. Esta implica el intercambio que establecen los individuos en las diversas esferas de la vida social (trabajo, fiestas). Este dar-recibir traduce el "espíritu comunista" del indígena. Para afirmar la supervivencia de este tipo de relaciones sociales José Carlos Mariátegui, en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, se apoya en los estudios de H. Castro Pozo de quien cita la siguiente descripción del trabajo colectivo: "la costumbre ha quedado reducida a las *mingas* o reuniones de todo el *ayllu* para hacer gratuitamente un trabajo en el cerco, acequia o casa de algún comunero, el cual quehacer efectúan al son de arpas y violines, consumiendo algunas arrobas de aguardiente de caña, cajetillas de cigarros y mascadas de coca"[15].

---

13 Véase el análisis de José Carlos Mariátegui sobre la justicia en la comunidad andina tomando como base el cuento "Ushanam Jampi" de Enrique López Albújar en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, op. cit.*, p. 338.

14 *Ibíd.* p. 345.

15 Citado en J.C. Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, op. cit.*, p. 83.

Las relaciones de solidaridad y cooperación aparecen determinadas por valores y modelos de conducta —un mundo subjetivamente compartido— que había quedado profundamente incorporado en la vida cotidiana, transmitido de generación en generación.

Por esto, en las aldeas indígenas en donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitarios, subsisten aún, robustos y tenaces hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La "comunidad" corresponde a este espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la "comunidad", el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla[16].

En este sentido, se puede afirmar que Mariátegui advertía en el mundo andino la presencia de relaciones sociales coordinadas por los mecanismos de la solidaridad. Si esta lógica tenía un ámbito reducido se debía al predominio, en el conjunto de la sociedad, de un sistema basado en la explotación económica y la dominación política. Libre de esas constricciones externas esas relaciones constituirían el fundamento de una nueva sociedad.

El otro aspecto característico del "estilo" del espíritu andino, José Carlos Mariátegui lo notaba en la relación entre el indio y la naturaleza. En el comentario que hizo al libro de Luis E. Valcárcel *De la vida inkaica*, consideraba la existencia de una dualidad en "la historia y el alma" peruanas, pues el "sentimiento indígena que sobrevive en la sierra [está] hondamente enraizado en la naturaleza"[17]. Concebía la sociedad incaica como un "producto de los Andes", esto es, vinculada orgánicamente con el medio natural en el cual se desarrolló. De allí el "animismo" que, según Mariátegui, caracterizó la religión incaica, pues "poblaba al territorio del Tawantinsuyo de genios

16 José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, op. cit.*, p.83.
17 José Carlos Mariátegui, "El rostro y el alma del Tawantinsuyu", en *Peruanicemos al Perú, op. cit.*, p. 89.

o dioses locales"[18]. Este espíritu sobrevivió entre los indios y Mariátegui lo definía como un "sentimiento cósmico", esto es, de unidad con la naturaleza. "El sentimiento cósmico del indio —escribió— está íntegramente compuesto de emociones andinas"[19].

Si se tiene en cuenta estos dos aspectos del análisis de José Carlos Mariátegui, se puede encontrar que la racionalidad andina estaba guiada por una lógica en la que la solidaridad era el elemento determinante. No es la explotación ni la dominación lo que da sentido a la vida social sino la cooperación con los demás para alcanzar metas comunes. La racionalidad en este caso no está ligada a una relación instrumental (medios-fines) sino a la posibilidad de realizar determinados valores, como por ejemplo los vinculados a la reciprocidad y a la solidaridad.

Ahora bien, Mariátegui —como ya lo he dicho— rechazaba tajantemente las posturas del indigenismo que proponía la negación de la civilización occidental y la restauración de la sociedad incaica, como en el caso de las ideas sostenidas por el historiador Luis E. Valcárcel[20]. "Ni la civilización occidental —escribió el ensayista— está tan agotada y putrefacta como Valcárcel supone; ni una vez adquirida su experiencia, su técnica y sus ideas, el Perú puede renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos de la potencia humana, para volver con áspera intransigencia, a sus antiguos mitos agrarios"[21]. ¿En qué sentido el autor de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* entendía la relación entre Occidente y el mundo andino? ¿Cómo pensaba que podían integrarse la lógica de la ganancia —pues la técnica y todas las creaciones materiales implicaban, un "complejo fondo de creencias, mitos y sentimientos"— con la lógica de la solidaridad?

18 José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *op. cit.*, p. 167.

19 José Carlos Mariátegui, "El rostro y el alma del Tawantinsuyu", en *Peruanicemos al Perú*, *op. cit.*, p. 88.

20 Sobre todo las ideas defendidas en su libro *Tempestad en los Andes*.

21 José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, *op. cit.*, p. 90.

La respuesta de Mariátegui se encontraba relacionada con la idea de que la cultura andina, si bien sometida durante más de cuatro siglos, se mantuvo unida por la existencia de un espíritu o un "estilo" de vida específico. Por lo tanto, y a la manera de otras grandes civilizaciones, podría integrar las "creaciones materiales e intelectuales" de Occidente sin cambiar su espíritu. Es decir, la cultura andina conservaba el vigor necesario como para imponer su lógica de solidaridad a lo que pudiera importar de fuera. Me parece que éste es el sentido que define la actitud del pensador peruano cuando escribió:

> *El indio sigue viviendo su antigua vida rural. Guarda hasta hoy su traje, sus costumbres, sus industrias típicas. Bajo el más duro feudalismo, los rasgos de la agrupación social indígena no han llegado a extinguirse. La sociedad indígena puede mostrarse más o menos primitiva o retardada; pero es un tipo orgánico de sociedad y de cultura. Y ya la experiencia de los pueblos de oriente, el Japón, Turquía, la misma China, nos han probado cómo una sociedad autóctona, aun después de un largo colapso, puede encontrar por sus propios pasos, y en poco tiempo, la vida de la civilización moderna y traducir, a su propia lengua, las lecciones de los pueblos de Occidente*[22].

Empero, para que la cultura andina pudiera "traducir a su propia lengua" la experiencia de Occidente era necesario que desplazara la dominación oligárquica y se impusiera en el conjunto de la sociedad. José Carlos Mariátegui sostenía que el resurgimiento indígena no se lograría por su occidentalización sino que provendría de la revolución socialista. Antes de examinar cómo el "mito" de la revolución socialista incorpora las reivindicaciones indígenas, es necesario señalar otro aspecto de la civilización occidental que va a constituir parte central del socialismo de Mariátegui y que se integra armónicamente con el espíritu de la cultura andina: la ética del socialismo.

22 José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *op. cit.*, pp. 345-346.

V

Es posible afirmar que para José Carlos Mariátegui las relaciones de solidaridad, sobre las que se constituía el socialismo, implicaban una moral diferente a la del capitalismo. Aunque ciertamente no elaboró un análisis sistemático de la moral en el socialismo, el problema lo planteó explícitamente en el artículo "Etica y socialismo"[23] y se encuentran indicaciones sobre este tema en otros trabajos suyos.

Antes de ello, sin embargo, es necesario señalar que la idea de una moral de los productores —que toma de Georges Sorel, aunque la reelabora en algunos aspectos específicos— no deja de presentar ambigüedades y se presta a muchos equívocos, particularmente en relación con la idea de una supuesta "espiritualización del marxismo"[24]. José Carlos Mariátegui tiene una intuición central: la "función ética del socialismo". Esta propuesta es congruente con su crítica a las interpretaciones tecnocráticas y positivistas del marxismo y le permitió pensar en el socialismo como un orden social regido por una moral diferente a la de la moral burguesa. En este sentido, consideraba al socialismo como la sociedad en la que se impondría la moral de la solidaridad en reemplazo de la moral del interés.

En realidad, me parece que este es el verdadero punto de partida de su reflexión sobre la moral del socialismo. En un artículo sobre Trotsky publicado en 1924, comentando la visión del revolucionario ruso sobre las relaciones entre el arte y la sociedad contemporánea, opone el socialismo, que "racionalizará y humanizará las costumbres", al capitalista, donde "la acumulación de riquezas aparece como la mayor finalidad de la vida humana"[25]. José Carlos Mariátegui percibe al capitalismo como una sociedad regida por valores materialistas mientras que el socialismo se le presenta como la instauración de una era

23 José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987, pp. 55-63.

24 Véase por ejemplo R. Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1981, pp. 139-140.

25 José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1982, p. 94

de predominio de los valores espirituales. Esta es la idea principal del artículo al que me he referido:

> *El socialismo, tan motejado y acusado de materialista, resulta en suma, desde este punto de vista, una reivindicación, un renacimiento de valores espirituales y morales, oprimidos por la organización y los métodos capitalistas. Si en la época capitalista prevalecieron ambiciones e intereses materiales, la época proletaria, sus modalidades y sus instituciones se inspirarán en intereses e ideales éticos*[26].

Sin embargo, Mariátegui desconfiaba y criticaba a quienes sostenían que los problemas sociales podían resolverse como cuestiones morales. El ejemplo del problema indígena es significativo desde este punto de vista. "La tendencia a considerar el problema indígena como un problema moral —escribió en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*—, encarna una concepción liberal, humanitaria [...]"[27]. ¿Qué era lo criticable de la "prédica humanitaria"? Para José Carlos Mariátegui se trataba de la hipocresía o de la ineficacia de los que confiaban en el "sentido moral" de la clase dominante para que se condoliera de la opresión del indígena. Los unos, porque predicaban la justicia para el indio, pero lo explotaban; los otros, porque no lograban proponer un programa concreto para lograr su emancipación.

Por eso, la crítica no se refería a la moral en sí misma —la existencia de un orden moral—, sino a la ambigüedad de la moral del capitalismo y al contenido de esa moral, pues los valores de la burguesía estaban guiados por el interés privado y por la ganancia. El socialismo no negaba la moral; antes bien, la afirmaba sobre nuevos valores. Lo característico de la posición de Mariátegui es la manera cómo se elabora esa nueva moral. Pues existe en sus reflexiones el rechazo a una moral previamente elaborada e impuesta desde el exterior a los propios individuos. Más bien, sostiene la idea de que los valores surgen de la práctica misma de los trabajadores, de su actividad y, por eso,

26 José Carlos Mariátegui, *La escena comtemporanea, op.cit.*, p. 94.
27 José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, op. cit.*, p. 40.

pueden expresar las relaciones sociales en las que están involucrados. Concretamente, puede surgir un mundo moral nuevo a partir de las prácticas sociales sustentadas en la solidaridad. En este sentido afirmó: "La función ética del socialismo [...] debe ser buscada, no en grandilocuentes decálogos, ni en especulaciones filosóficas, que en ningún modo constituían una necesidad de la teorización marxista, sino en la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anticapitalista"[28].

José Carlos Mariátegui consideraba la fábrica como el punto de partida del proceso de la formación de los nuevos valores. "La usina, la fábrica —dijo—, actúan en el trabajador psíquica y mentalmente"[29]. ¿Qué motivaciones podría encontrar el trabajador en la fábrica para comportarse de manera diferente a la establecida por la moral de la sociedad burguesa? La respuesta José Carlos Mariátegui la percibió en una descripción de la organización del trabajo en una fábrica italiana hecha por el escritor Piero Gobetti. De ese análisis la idea central que subraya es la "solidaridad del trabajo". Esta significaba la interdependencia entre los individuos, como parte del proceso productivo, lo que los llevaba a establecer una estrecha camaradería y a sentirse mutuamente indispensables.

En este sentido, no se trataba de un simple interés económico, de una búsqueda de los valores vinculados al consumo y al productivismo de la burguesía. Este es el caso, para José Carlos Mariátegui, de los trabajadores que no habían roto con la moral capitalista. "El trabajador, indiferente a la lucha de clases, contento con su tenor de vida, satisfecho de su bienestar material —anotó en su *Defensa del marxismo*— podrá llegar a una mediocre moral burguesa, pero no alcanzará jamás a elevarse a una moral socialista"[30]. En este caso, se trata de trabajadores en los que se "ha enervado la conciencia de clase" y no han sido capaces de superar el individualismo y el egoísmo. Por eso José Carlos Mariátegui sostenía que una "moral de productores [...] no surge mecánicamente del interés económico:

---

28 José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo, op. cit.*, p. 57.
29 *Ibíd.* p. 61.
30 *Ibíd.*, p.57.

se forma en la lucha de clases, librada con ánimo heroico, con voluntad apasionada"[31].

En esta perspectiva, si el socialismo significaba una lucha desinteresada por un orden mejor, por una sociedad fraterna, entonces sería posible encontrar un comportamiento sobrio y austero en el trabajador. La búsqueda de una meta superior les daba a las luchas de los trabajadores un carácter "religioso" y "místico". Esta "ética socialista" quedó bien definida en el siguiente juicio:

> *La lucha por el socialismo eleva a los obreros, que con extrema energía y absoluta convicción toman parte en ella, a un ascetismo, al cual es totalmente ridículo echar en cara su credo materialista, en nombre de una moral de teorizantes y filósofos*[32].

José Carlos Mariátegui no soñaba con una sociedad socialista puramente imaginaria, por ello consideraba que lo importante era la lucha por el socialismo y este elemento era el que definía la fuerza de las creencias de los trabajadores por una sociedad diferente. Esta lucha había creado una "conciencia nueva", en la que veía la posibilidad de reemplazar el agotamiento de la civilización capitalista. "Si el socialismo no debiera realizarse como orden social —dijo José Carlos Mariátegui—, bastaría esta obra formidable de educación y elevación para justificarlo en la historia"[33]. Lo fundamental, parece decir, no es tanto el punto de llegada, sino la lucha con la que se inicia el proceso de liberación. Hay aquí una idea muy profunda y en gran medida congruente con sus reflexiones sobre el socialismo. La organización de la nueva sociedad la consideraba como el resultado del esfuerzo y de las luchas de aquellos que estaban convencidos de la exigencia de una transformación radical de la sociedad. La organización de esa nueva sociedad correspondería a los propios trabajadores y no sería la aplicación de una teoría considerada como un saber absoluto y último. Por eso, se puede decir que son los

---

31 *Ibíd.* p. 59.
32 Jose Carlos Mariátegui, *Defensa del Marxismo, op. cit.*,p.60.
33 *Ibíd.* p. 62.

trabajadores los que, con una moral surgida de las relaciones de solidaridad, construirán el socialismo. Pero, esta lucha, sólo podrá ser exitosa si se concretiza en un proyecto que la orienta y le da sentido. Y este proyecto es lo que José Carlos Mariátegui denominaba el "mito de la revolución social".

VI

Mariátegui utiliza la noción de "mito" en el sentido que le dio Sorel a ese término. Las relaciones entre el autor de *Réflexions sur la violence* y el pensador peruano han sido ampliamente debatidas. La conclusión de esos estudios muestra hasta qué punto el autor de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* es deudor de las ideas de Sorel en el planteamiento del problema del "mito" como él mismo lo admite. Sin embargo, dejando de lado la teoría de la "influencias" —que me parece insuficiente para comprender el sentido de la obra de Mariátegui[34]—, el problema sobre el que no se ha reflexionado suficientemente corresponde al papel que desempeña la noción del mito en su concepción del socialismo.

Ciertamente, el trabajo de Robert Paris ha planteado una interpretación interesante. Para el historiador francés, el mito funcionó en Mariátegui como el elemento que le permitió sostener su proyecto socialista en una realidad —como la del Perú de los años veinte— que no reunía las condiciones materiales para ese proyecto. Pues considera que el proletariado era —según la descripción que reproduce de Martínez de la Torre— "extremadamente joven", "con una mentalidad gremial" y con "una concepción pequeño burguesa de la realidad social". Todas estas características explicarían —siempre según la interpretación de Martínez de la Torre que asume R. Paris— la ausencia de un "espíritu de clase" en el movimiento obrero peruano como la que tendría el proletariado europeo[35]. Si a esta presentación de la clase obrera se le agrega la imagen que tiene de los campesinos peruanos como

34 Véase: Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, tr. fr. E. Sacre Ed. du Seuil, 1976, pp. 72-89.

35 R. Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, *op. cit.*, p. 137.

"masas silenciosas de indios camino de despertarse"[36], R. Paris puede llegar a la siguiente conclusión:

> *El "mito", el elemento irracional o místico, heredero de Sorel o de Nietzsche, aparece aquí como el símbolo y el instrumento de una dialéctica que intenta unir el presente y sus fines y proclamar su unidad, como la traducción asimismo de todo cuanto puede haber en el Perú de los años 1920 de problemático y de indemostrable en el proyecto socialista: casi una utopía, si uno se atiene a la fuerza de las cosas, a la prosa de lo real o de la Razón*[37].

Pero contrariamente a lo sostenido por Robert Paris quisiera mostrar cómo para Mariátegui la noción de mito le sirve para pensar el socialismo no como una utopía "ahistórica y metafísica" sino como un proyecto revolucionario que cumple una función práctica y que se encuentra profundamente enraizado en la historia. Sucede que Mariátegui no estaba preocupado por la "espiritualización del marxismo"[38] sino por comprender las posibilidades de una trasformación radical de la sociedad peruana, no sólo de los aspectos materiales de sus relaciones sociales sino —y fundamentalmente— también de sus aspectos subjetivos.

Es decir, no se ubicaba en la perspectiva de continuar el capitalismo por los medios del socialismo (lo que finalmente quedó plasmado en el llamado "socialismo real") sino que buscaba la creación de un orden social regidò por una racionalidad vinculada a la solidaridad y no al egoísmo individualista[39]. En este sentido, el mito se le presentaba a Mariátegui como la noción que le permitía reflexionar sobre la creación de un orden social nuevo donde las orientaciones y valores no serían impuestos desde fuera sino que los impulsos a

---

36 *Ibíd.*, p. 139.

37 R. Paris. *La formación idiológica de José Carlos Mariátegui, op. cit.*, p. 144.

38 *Ibíd.*, p. 129.

39 A. Ibañez ha percibido este significado del pensamiento de J. C. Mariátegui. Así refiriéndose a la revolución dice: "la tarea suprema de la revolución es la de crear un hombre nuevo, el hombre socialista, que sea la negación dialéctica del individuo de la sociedad capitalista". *Mariátegui: revolución y utopía*, Lima, Tarea, 1978, p. 75.

la liberación de los oprimidos y humillados les permitiría descubrir un nuevo sentido moral. Es posible decir por eso que el mito se constituye en el nexo entre la realidad actual y la nueva sociedad que está por venir. Y allí no se encuentra ninguna filosofía de la historia que determine que los valores del socialismo tengan un estatuto metafísico. Su análisis de la liberación de los seres humanos está anclada en la realidad histórica, como se puede advertir en el comentario sobre el carácter religioso de la emoción revolucionaria:

> *El socialismo y el sindicalismo, a pesar de su concepción materialista de la historia, son menos materialistas de lo que parecen. Se apoyan sobre el interés de la mayoría, pero tienden a ennoblecer y dignificar la vida. Los occidentales son místicos y religiosos a su modo. ¿Acaso la emoción revolucionaria no es una emoción religiosa? Acontece en el Occidente que la religiosidad se ha desplazado del cielo a la tierra. Sus motivos son humanos, son sociales; no son divinos. Pertenecen a la vida terrena y no a la vida celeste* [40].

José Carlos Mariátegui no consideraba el "mito" como una utopía, si ésta es entendida como la concepción de una sociedad ideal, imaginaria e irrealizable. Porque, como ya lo he señalado, su preocupación no era describir cómo funcionaría la sociedad ideal, pues ésta sería construida por los propios interesados. Más bien, su interés estuvo centrado en determinar las condiciones en las que se podría construir esa nueva sociedad. Y esas condiciones fueron las que determinaron el mito. En este sentido, el mito para José Carlos Mariátegui puede ser considerado como un proyecto revolucionario. Este surge de la actividad práctica de los trabajadores y le da sentido a su acción. Es la creencia y la fe por la que luchan. La siguiente afirmación puede aclarar este enraizado en la práctica del mito: "La vida, más que pensamiento, quiere ser acción, esto es combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe, con que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa"[41]. En

---

40 José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, (*Edicióne*s *populares)* p. 198.

41 José Carlos Mariátegui, "Dos concepciones de la vida", en *El alma matinal*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1985, pp. 21-22.

acuerdo a las luchas por cambiar la sociedad. Como parte de la actividad práctica, el mito se va haciendo a medida que los hombres van haciendo su propia historia.

El "mito" no es una teoría, esto es, un conjunto sistemático de ideas. Está constituido más bien por imágenes y por símbolos que traducen las aspiraciones y las necesidades de los que luchan por emanciparse de la explotación. Es una red simbólica capaz de convertirse en un polo de atracción para todos aquellos que sienten la exigencia de liberarse de la opresión. Estos símbolos se concretizan en la revolución socialista. "El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa", proclamó en "El hombre y el mito"[42].

De otro lado, ese mito que se constituye en la práctica de los hombres que luchan por su liberación y que traduce sus reivindicaciones, tiene una función específica. Esta fue percibida por Mariátegui como la de orientar las luchas de los trabajadores. Estos no luchan por abstracciones, sino por las imágenes que se han creado en el proceso mismo de la vida práctica. Por eso, ese mito puede llegar a constituirse en el substrato más profundo de la práctica social. Aquello que se da por aceptado sin reflexionar, el saber implícito que da sentido a la actividad cotidiana de los individuos, el fundamento del mundo de las relaciones intersubjetivas.

Mariátegui percibía los profundos cambios que en su época se estaban produciendo en el mundo de las relaciones intersubjetivas de la sociedad peruana. Me parece que la constatación más importante en sus reflexiones es el agotamiento de la fuerza movilizadora de la cultura criollo-oligárquica así como la no viabilidad de la democracia liberal para reemplazarla. Y que sólo el nuevo mito de la transformación radical de la sociedad —que las luchas de los nuevos movimientos sociales estaban creando—, podía cumplir con ese papel.

42 En: José Carlos Mariátegui, *El alma matinal, op. cit.*, p. 27.

VII

La crisis de la civilización capitalista —que en la década del veinte parecía definitiva— condujo a José Carlos Mariátegui a la búsqueda de una nueva vía para alcanzar la igualdad y la libertad. El agotamiento de la democracia liberal y el surgimiento del fascismo le planteaban la necesidad de encontrar un camino alternativo. El examen de los procesos revolucionarios de los países semicoloniales —particularmente la Revolución China y la Revolución Mexicana— le permitieron reparar en los límites del nacionalismo y de la lucha antiimperialista. De allí que considerara que la revolución "será simple y puramente, la revolución socialista". Con ello apuntaba al carácter anticapitalista del proceso de cambios. La revolución socialista incorporaría todas aquellas reivindicaciones que exigían la abolición de la explotación y la opresión.

José Carlos Mariátegui reconocía que por la acción de los trabajadores se estaban creando relaciones sociales nuevas y en ellas percibía los signos del socialismo. En la organización económica de la sociedad encontraba relaciones de cooperación que podrían reemplazar las relaciones de explotación. No se trataba de una asociación de individuos que se vinculaban para producir, sino de una relación económica en la que se fundaba la organización colectiva del trabajo y la propiedad social. Los elementos de "socialismo práctico" que sobrevivían en las comunidades indígenas eran la base real sobre la que consideraba posible la reorganización económica de la sociedad. A pesar de que en sus reflexiones aparece una imagen estatista del socialismo, lo fundamental de su propuesta trataba de la socialización de los recursos de producción donde su uso y usufructo quedara en manos de los propios productores. El mundo andino le ofrecía el material necesario para considerar cómo las relaciones de cooperación podrían servir de fundamento a la nueva sociedad.

Otro nivel de sus reflexiones estuvo dado por las condiciones políticas necesarias para que las relaciones económicas de cooperación pudieran desarrollarse y afianzarse en el conjunto de la sociedad. La crítica de la economía semi-colonial lo llevó a la

crítica del poder oligárquico. La explotación económica no podría abolirse si la sociedad no se organizaba democráticamente. José Carlos Mariátegui puso en evidencia los límites y las contradicciones de la democracia liberal y creía que esta forma de organización política ya no era viable para reemplazar el Estado oligárquico. El examen de la participación de los campesinos indígenas en la comunidad y de los obreros en el sindicato, lo llevó a considerar otro tipo de organización política, donde las funciones estatales no se autonomizarían en relación con la sociedad. Estas organizaciones de democracia directa —que significaban el rechazo de la representación, mecanismo básico de la democracia liberal— constituían la vía por la cual el poder se iría socializando, hasta dejar de ser una función especializada y separada de la sociedad. Las organizaciones autónomas de los trabajadores serían los órganos de la democracia directa. Por eso, la fórmula de la "conquista del Estado" traducía para José Carlos Mariátegui el largo proceso por el cual la experiencia asociativa de los trabajadores los llevaría a una forma de autogobierno y de ejercicio directo del poder.

Esos cambios en las relaciones económicas y políticas sólo podrían consolidarse en la medida en que el mundo de las relaciones intersubjetivas ofreciera un piso de creencias, motivaciones y orientaciones valorativas capaces de sostener las nuevas relaciones materiales. José Carlos Mariátegui reparó en los cambios que se estaban produciendo en "la mentalidad y el espíritu" del Perú de su época. Estas transformaciones iban en el sentido del creciente predominio de la solidaridad como la base de la vida social. En ellas fundaba el pensador peruano su visión del sentido que iría asumiendo el socialismo. Los campesinos indígenas y los trabajadores eran los portadores de ese nuevo espíritu. La solidaridad iría sustituyendo el egoísmo como fin de la vida social. El interés individual y el interés de la colectividad dejarían de ser contradictorios y sería posible una vida social armoniosa.

Así pues, José Carlos Mariátegui percibió la revolución como un proceso social que significaba un cambio en el modo de producir, de consumir, de gobernar, de sentir y de pensar.

No era un hecho político: el asalto al poder del Estado y su utilización por una nueva clase social. Se trataba, por el contrario, del movimiento real de las organizaciones de los trabajadores en su esfuerzo cotidiano por alcanzar una sociedad diferente. Las fuerzas sociales que luchaban por la revolución irían impugnando las diversas formas de explotación en todos los ámbitos de la vida social.

En la actualidad, cuando estamos en el umbral del siglo XXI, en un momento donde todas las señales políticas e ideológicas parecen haber desaparecido, a primera vista, parecería que la propuesta de Mariátegui pudiera ser arrojada o bien como una ingenua utopía o bien como el origen de un nuevo totalitarismo. Sin embargo, si se mira con detenimiento su obra, se puede encontrar en ella una perspectiva, una manera de razonar que puede servir para responder a los problemas todavía urgentes que implica la lucha por un proyecto cuyo fin sea la autonomía social e individual. El proyecto del autor de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* debe ser tomado como una propuesta metodológica capaz de sostener la indagación teórica y práctica que él había iniciado. Efectivamente, ello es lo que ha permitido orientar la búsqueda de vías nuevas para la liberación social en aquellos hombres y mujeres rebeldes, insumisos al injusto orden vigente.

Si la *intelligentsia* peruana de los años noventa está redescubriendo los temas centrales del pensamiento de José Carlos Mariátegui es porque la realidad social de hoy vuelve a plantear las preguntas cruciales que ya aparecieron en la década del veinte. En la práctica, millones de hombres y mujeres de forma oscura todavía buscan en el campo y en la ciudad la manera de ser libres e iguales, sin la opresión ni del dinero ni del poder. Este era, finalmente, el sentido del "socialismo indoamericano" de José Carlos Mariátegui.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y EL SOCIALISMO ALTERNATIVO

KINICHIRO HARADA

(NOTA PRELIMINAR)*

1. SOCIALISMO ALTERNATIVO

Nuestra concepción del Socialismo Alternativo está conformada con tres factores, a saber: la Interhumanización, la Populocracia y la Economía Mixta. El primero factor, la interhumanización, es la contradicción a la internacionalización del capital y de los capitalistas. En el lugar de esta postura contradictoria, nuestro punto de partida es "humanizarse conmigo" y después "interhumanizarnos": este proceso crea nueva fuerza y energía entre los pueblos.

El segundo factor es Populocracia, en lugar de Democracia. Porque originalmente en Grecia *Demos* alude a ciudadanos ricos o a quienes tienen riquezas. Esta riqueza incluye también a esclavos quienes son *Populos* (pueblos) trabajadores en esa época. Nosotros necesitamos otra forma de expresión en lugar del viejo sistema político limitado. Por eso quiero llamar Populocracia que es una expresión más directa y más participativa para los *populos* (pueblos) en relación al trabajo.

El tercero factor es la Economía Mixta, cuya nota más importante es la propiedad social "mixta" que significa la existencia de formas mixtas de propiedad social. Entre ellas aparecen la competencia que supone creatividad, dinámica y desafío. Así podríamos superar el dogmatismo de la propiedad estatal en lo que se llamó "socialismo-realmente-existente".

---

* Este esquema debió ser desarrollado por el autor durante el Coloquio al que asistió pero limitaciones de salud le impidieron hacerlo .(N. de los E.).



KINICHIRO HARADA

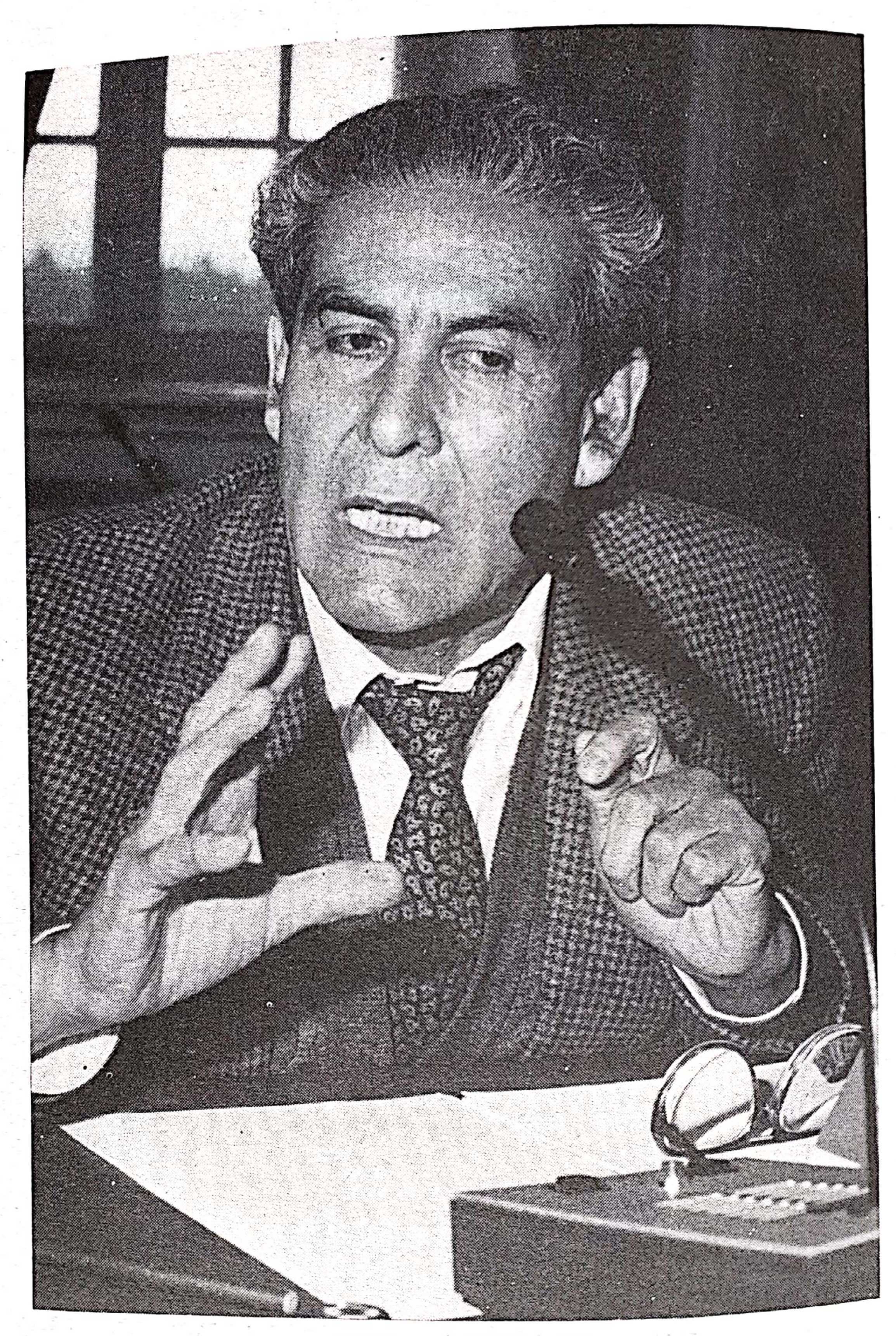
2. MARIÁTEGUI Y SU PENSAMIENTO DEL SOCIALISMO ALTERNATIVO.

En primer lugar, el pensamiento de José Carlos Mariátegui sobre el Indigenismo se refiere al de la Interhumanización en esa época. Porque indígenas son los pueblos que trabajan activos en la base de la sociedad peruana. Sin la libertad de estos pueblos nativos no hay libertad de todos los peruanos. En este sentido "indigenista" es otra manera de denominar al interhumanizador.

En segundo lugar, el énfasis de Mariátegui en las comunidades indígenas significa su entendimiento de los límites de la "democracia" moderna europea.

En tercer lugar, en su programa de reforma de la sociedad peruana no existe la palabra "nacionalización". En el lugar de nacionalización aparece el cooperativismo del proletariado agrícola en la costa y el cooperativismo socialista del indígena en la sierra. Un ejemplo vivo del pensamiento del socialismo alternativo de Mariátegui sería La Villa El Salvador, la comunidad urbana autogestionaria en el Perú actual.

Ahora, estamos viviendo los momentos que siguen al llamado socialismo "realmente existente" o socialismo del siglo XX. Tenemos que crear el socialismo del siglo XXI. Es por eso que en nuestro trabajo intelectual el pensamiento de José Carlos Mariátegui mantiene todo su valor.



ANIBAL QUIJANO

"RAZA", "ETNIA" Y "NACIÓN" EN MARIÁTEGUI: CUESTIONES ABIERTAS

ANÍBAL QUIJANO

La formación del mundo colonial del capitalismo, dio lugar a una estructura de poder cuyos elementos cruciales fueron, sobre todo en su combinación, una novedad histórica. De un lado, la articulación de diversas relaciones de explotación y de trabajo —esclavitud, servidumbre, reciprocidad, salariado, pequeña producción mercantil— en torno del capital y de su mercado. Del otro lado, la producción de nuevas identidades históricas, "indio", "negro", "blanco" y "mestizo", impuestas después como las categorías básicas de las relaciones de dominación y como fundamento de una cultura de racismo y etnicismo[1].

De ese modo, el proceso de constitución de tal estructura de poder mundial no consistió solamente en el establecimiento de relaciones sociales materiales nuevas. Implicó también y en el mismo movimiento, la formación de nuevas relaciones sociales intersubjetivas. Ambas dimensiones del movimiento histórico, en sus correspondencias y en sus contradicciones, fueron el fundamento de un nuevo tipo de poder colonial y, a largo plazo, de una nueva sociedad y de una nueva cultura.

El racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos en América y reproducidos después en el resto del mundo colonizado, como fundamentos de la especificidad de las relaciones de poder entre Europa y las poblaciones del resto del mundo. Desde hace 500 años, no han dejado de ser los componentes básicos de las relaciones de poder en todo el mundo. Extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la

---

1 Aún no es inútil insistir, en el estado actual del debate, en que ninguna de esas identidades y categorías históricas existía en el mundo antes de 1492. Son la marca de nacimiento de América y la base misma de la colonialidad del actual poder global.

relación colonial. En otros términos, la colonialidad no ha dejado de ser el carácter central del poder social actual. Todas las otras determinaciones y criterios de clasificación social de la población del mundo y su ubicación en las relaciones de poder, desde entonces actúan en interrelación con el racismo y el etnicismo, especialmente, aunque no sólo, entre europeos y no-europeos[2].

LAS RAÍCES DE LAS NUEVAS IDENTIDADES HISTÓRICAS

La producción de aquellas nuevas identidades históricas no podría ser explicada por la naturaleza de las relaciones de producción que fueron establecidas en América, ni por las actividades concretas que fueron cumplidas por las gentes que fueron involucradas en las nuevas identidades. El hecho es que éstas se mantuvieron cuando sus portadores cambiaron o fueron forzados a cambiar de roles y actividades concretos y mudaron las formas de trabajo y de explotación. Y eso señala que las diferencias de identidad no dependían, ni eran el resultado, de la naturaleza concreta de las actividades, ni de los roles sociales específicos.

Tampoco se trata solamente de las diferencias de hecho que se confrontaron entre los conquistadores y los vencidos (por ejemplo, color de la piel, forma y color del cabello, de los ojos; o vestimentas, instrumentos, ideas y prácticas sociales). Esas diferencias habrían podido traducirse seguramente, en los términos actuales, en "etnicidades" y "etnicismos"; pero no necesariamente combinados con "racismo". Después de todo, la dominación colonial ha producido en todas partes identidades codificadas como "étnicas", originadas en la imposición del dominio de unos grupos sobre otros y en la distribución del poder entre ellos.

La explicación es otra. Con la formación de América se establece una categoría mental nueva. La idea de "raza". Desde

2 Esa distinción entre colonialismo y colonialidad y una discusión más detenida de estas cuestiones, puede encontrarse en mi texto sobre *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*. En PERU INDIGENA, No. 29. Lima 1991.

el inicio de la conquista, los vencedores inician una discusión históricamente fundamental para las posteriores relaciones entre las gentes de este mundo, y en especial entre "europeos" y no europeos, sobre si los aborígenes de América tienen "alma" o no; en definitiva si tienen o no naturaleza humana. La pronta conclusión decretada desde el Papado fue que son humanos. Pero desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel "inferior". De otra parte, la idea de que las diferencias culturales están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones entre las gentes y de éstas con el resto del universo. Estas ideas han configurado profunda y duraderamente todo un complejo cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre las gentes, inclusive cuando las relaciones políticas coloniales ya han sido canceladas. Ese complejo es lo que conocemos como "racismo".

Como los vencedores fueron adquiriendo durante la Colonia la identidad de "europeos" y "blancos", las otras identidades fueron asociadas también ante todo al color de la piel, "negros", "indios" y "mestizos". Pero en esas nuevas identidades quedó fijada, igualmente, la idea de su desigualdad, concretamente inferioridad, cultural, si se quiere "étnica"[3].

3 No de otro modo puede entenderse la polémica entre teólogos y juristas españoles, sobre la naturaleza de los "indios" de "América" respecto de los humanos; sobre si tienen o no "alma"; y si, por lo tanto, pueden ser tratados como bestias o tienen que ser tratados como gentes, aunque por supuesto dominadas. Cuando se formaliza esa idea en la categoría "raza" y en el "racismo" resultante, no se refiere ante todo a las diferencias fenotípicas entre las gentes, color de piel, ojos, cabello, etc., etc. Porque eso es real, pero banal. No tienen relación con las "facultades" humanas, inteligencia, etc., etc. La idea de "raza" se refiere a que esas diferencias son parte del desigual nivel de desarrollo biológico entre los humanos, en una escala que va desde la bestia al europeo. Se trata, pues, de una diferencia de naturaleza entre los miembros de una misma especie. La discusión entre los conquistadores iberos fue más lejos: estaba en cuestión la misma pertenencia de los "indios" a la especie humana. Otras variantes de la idea de raza se refieren a la relación entre las diferencias fenotípicas y culturales entre los miembros de

Esa es la idea que comanda y preside, desde el momento inicial de la conquista, el establecimiento de los roles sociales, inclusive de actividades, asignados a los no-europeos en América. Y es desde aquí que se transporta y se reproduce como modo específico de las relaciones coloniales entre europeos y no europeos, primero en Asia y Africa, y más tarde extendida a todas las relaciones entre europeos y no-europeos.

El colonialismo es un modo de poder de larga antigüedad. En todas partes ha producido "etnias" y "nacionalidades". Y el "etnicismo" ha sido, probablemente, un elemento frecuente del colonialismo en todas las épocas. En algunos casos fue llevado al extremo, se encostró en las relaciones de "castas" y originó segregaciones brutales, como la de los "intocables" en la India o la de los "burakumin" en el Japón. Pero en esos casos la discriminación se funda no en distinciones biológicas, sino en la valorización social y cultural de las actividades de cada grupo. En la India antigua, tal valorización parece asociada a las ideas de lo puro y de lo impuro dentro del respectivo universo cultural[4].

El "racismo" no parece, pues, haber existido antes de América y menos, en consecuencia, la peculiar combinación de "racismo" y "etnicismo" que se desarrolló desde entonces hasta convertirse en un componente central del poder en todo el mundo, la colonialidad, sobre todo entre lo europeo y lo no europeo.

La prolongada duración del mundo colonial del capitalismo, enraizó profunda y perdurablemente la idea de las distinciones biológicas y su categoría resultante, "raza", no solamente entre los europeos, sino igualmente entre los colonizados. Sobre esa base, la "superioridad racial" de los "europeos" fue admitida como "natural" entre todos los integrantes del poder. Porque el poder se elaboró también como una colonización del imaginario. Los dominados no siempre pudieron defenderse con éxito de ser llevados a mirarse con el ojo del dominador.

---

la especie humana. Pero ninguna variante a dejado de otorgar a los europeos la posición primada en esa historia.

4 Véase acerca de estas cuestiones, de Louis Dumont *HOMO HIERARCHICUS. Le systeme de castes et ses implications*. Gallimard, 1986 . París, Francia.

Respecto de la experiencia colonial americana, lo que hoy suele conocerse con los términos de "etnicidad" y "etnicismo", separado de sus connotaciones estrictamente racistas, probablemente no se registra sino muy pasada la violencia cotidiana de la conquista, acompañando, en ciertos casos, al asombro del descubrimiento de que los "indios" habían vivido en mundos socioculturales desarrollados, inclusive más sofisticados que los que habitaban las pobres y rústicas estepas castellanas anteriores a la conquista americana. Y no se trataba solamente de colosales "imperios" como el inca o el azteca, sino de los complejos universos intersubjetivos de sus habitantes.

Sin duda fueron principalmente los intelectuales entre los conquistadores los que primero admiten esos rasgos históricos de los vencidos. Los frailes en primer lugar, que se interesan por esa subjetividad, la testimonian, la debaten, aunque sin dejar de reprimirla. Así, por mucho que su ideología católica de la Contrarreforma le mueva a condenar como diabólicas las creencias de los sacerdotes aztecas, Fray Bernardino de Sahagún no logrará siempre ocultar su admirativo asombro por el vasto, denso, complejo y encendido universo religioso, intelectual, mental, que los sacerdotes aztecas van desplegando ante él. El fraile sospecha, pero no puede, o no quiere quizás, impedir que a través de él los sacerdotes estén trasmitiendo para muchos siglos después el mensaje de una extraordinaria cultura. Avila, por su parte, perseguirá y reprimirá sin tregua ese universo, como reconocimiento implícito de que enfrentaba no solamente el desafío mayor para la dominación colonial, sino también la fuente central de la resistencia cultural por encima del tiempo[5].

Y desde temprano, los propios intelectuales de las "razas" vencidas (Guaman Poma, Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua, o el profeta maya del Chilam Balam de Chumayel); o los "mestizos" (Blas Valera, Garcilaso el Inca), aprenderán los códigos culturales de los vencedores para transmitir por encima del tiempo, cada "raza" a su modo, esa misma lección.

---

5 Fray Bernardino de Sahagún: "*Historia General de las cosas de Nueva España*. Madrid, Alianza Editorial, 1988. 2 vols. Sobre Francisco de Avila, vease de Jose María Arguedas: *Dioses y Hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Avila". Traducción de Jóse María Arguedas. Lima, 1966".

En el largo período desde entonces, la idea de "raza" va llenándose de equívoco. No deja su prisión original, que todo el tiempo mienta la diferencia de naturaleza entre vencedores y vencidos, la "superioridad" biológico/estructural de los primeros y en general de los "europeos" sobre todo los no europeos, incluidos los "mestizos". Pero va admitiendo imágenes, inclusive certidumbres, de que las diferencias entre europeos y no-europeos son históricas, culturales, no de "naturaleza". Las ideas que se cobijan bajo las categorías actuales de "etnia", "etnicidad", han terminado invadiendo y habitan ahora la categoría de "raza"[6].

Desde entonces ambas imágenes nunca han dejado de andar entrelazados para dirimir la desigualdad de europeos y no-europeos en el poder y han producido de ese modo lo que en nuestros términos de hoy llamamos "racismo" y "etnicismo".

En las áreas britanoamericanas, el proceso es muy distinto. Cuando los ingleses llegan a Norte América a comienzos del siglo XVII, lo que encuentran son "naciones" entre las poblaciones aborígenes de ese territorio. Y durante la mayor

6 La separación formal entre "raza" y "etnia" ingresa bastante tarde, probablemente ya en el siglo XIX, para separar biología de cultura, aunque no siempre claramente. Algunos autores afirman que no hay registro del uso de terminos como "étnico" o "etnicidad", sino hasta despues de la 2a. Guerra Mundial. Es dudoso, no obtante, que Mariátegui sea el inventor de la palabra "étnica", que usa antes de 1930. De hecho los términos "etnología", "etnografía", que implican la idea de "etnia" y "étnico", están en uso desde temprano en el siglo anterior. Parece ser que los franceses comenzaron a usar la idea de "etnia" para tratar las diferencias culturales dentro de una misma "raza", la "negra" en las colonias de Africa. Si bien no implica siempre la causalidad biológica de la cultura, el término "etnia" alienta, obviamente, la idea colonial de la "inferioridad cultural" de los colonizados, por su carácter de "etnias". De allí la idea de que la Etnología o la Etnografía fueran establecidas como disciplinas de estudio de las culturas de los colonizados. Los europeos no eran "etnias" entonces, sino "naciones". En ese sentido, los pobladores de los países latinoamericanos no son "etnias" en sus respectivos países, salvo si son "indios". Pero cuando emigran a los Estados Unidos ingresan en un explícito proceso de "etnificación" como "hispanica", "latinoamericans", "chicanos", "newyoricans", etc, parte del proceso de diferenciación cultural en la población del país entre "native americans", "african americans", "latin americans", etc., respecto de la población "etnicamente" dominante, los "anglos", según los "chicanos" o "wasps"(white-anglo-saxon-protestant).

parte del período colonial establecieron con ellas relaciones inter-"naciones", aunque no del mismo nivel que entre las europeas: comerciaron con las "naciones" indias; hicieron pactos con ellas; y las hicieron sus aliadas en las guerras inter-europeas (ingleses, franceses y holandeses) por la hegemonía en esos territorios. El exterminio masivo de esas poblaciones es posterior a la Independencia o Revolución Americana. Sin embargo, cuando los "negros" son incorporados a la nueva sociedad colonial, el tratamiento es bien distinto. Es la idea de "raza" lo que allí cuenta. Y el "racismo" adquiere allí una extrema virulencia.

Es curioso a ese respecto, notable en verdad, que cuando los ingleses colonizan Africa más tarde, lo que allí encuentran son "tribus". Lo notable de eso es que en esos territorios africanos habitaban sociedades y organizaciones políticas mucho más complejas y desarrolladas que entre los aborígenes de América del Norte en el siglo XVII. Esa nueva "categoría" repercutirá enseguida sobre las relaciones con los "indios" norteamericanos. En el siglo XIX, en efecto, los nuevos "americanos" del Norte, no tardarán en llamar también "tribus" a las sociedades aborígenes que no fueron totalmente exterminadas. La idea de "raza" terminó reemplazando a la idea de "naciones", también para el trato de los dominantes con los "indios", ya no sólo con los "negros". Desde entonces, "racismo" y "etnicismo" forman, en Estados Unidos, una ideología más explícita que en las áreas "latinas" de América y una práctica frecuentemente más violenta[7].

Los franceses, por su parte, acuñan el término "etnia", durante su dominación colonial sobre Africa, para dar cuenta de las especificidades y diferencias culturales entre los pueblos africanos[8]. Aunque el término indica un esfuerzo de separar las cuestiones culturales de la cuestión "racial", está de todos

---

7 A eso debe su explicación, sin duda, la vigencia de toda un área de los estudios y de la cátedra en las universidades de los Estados Unidos: "race and ethnicity".

8 El término nació y existe impregnado de colonialidad. En rigor es un preciso signo de "etnicismo", puesto que a ningún antropólogo se le ocurriría llamar "etnia" a los franceses o a los alemanes. Ellos son, obviamente, una "nación".

modos originado inequívocamente en la perspectiva cognitiva asociada a la colonialidad del poder. En apariencia sirve para marcar las diferencias histórico-culturales entre los no-europeos. Pero termina sirviendo, ante todo, para marcar la desigualdad, la "inferioridad", cultural de aquéllos con los europeos.

PODER Y CULTURA EN AMÉRICA LATINA

¿Porqué los iberos son llevados a polemizar tanto tiempo si los "indios" son bestias o humanos? ¿Porqué los colonos britanoamericanos al comienzo encuentran "naciones" entre los "indios" de América del Norte y reencuentran después la idea de "raza" para los "negros" y para los "indios"? ¿Porqué los franceses acuñan el calificativo de "etnias" para los pueblos no-europeos? ¿Porqué, finalmente, todos ellos terminan admitiendo, separadas o en sus curiosas combinaciones, la idea de "raza" y la de "etnia", para manejar las relaciones entre europeos y no-europeos?

Esas preguntas requieren aún de investigaciones muy extensas antes de ser contestadas. Pero en el caso de los iberos conquistadores de la futura América, no parece arbitrario sugerir, en primer término, que se trata de un hecho en la cultura de los futuros colonizadores. En segundo lugar, que ese hecho cultural está ligado originalmente a la experiencia e ideología religiosas. Tercero, que la historia de América señala, una vez más, la cultura como una de las caras de todo poder, de todo fundamento del poder.

Lo que diferencia a los iberos de los britanos, en su encuentro con los aborígenes de "América", es que cuando los primeros llegan aquí un siglo antes que los otros, están apenas saliendo de una larga guerra contra los musulmanes y de la conquista de las sociedades arábigas del Sur de la Península Ibérica[9]. Esa

9 La noción de "reconquista" es puramente mítica. Implica la idea de la existencia de la categoría histórica "España" antes del siglo VIII d.c., lo que obviamente carece de todo sentido. Lo que los árabes ocupan y dominan son poblaciones postrománicas. Y durante ocho siglos en ese espacio se configura una sociedad compleja, rica, productiva, culta, que durante un momento se yergue como el "centro" del mundo del Mediterráneo de entonces. Esa

guerra, en su etapa final se procesa ya junto con las disputas religiosas y políticas que en Europa llevan a la Reforma y a la Contrarreforma. La combinación de ese conflicto intracristiano con el que los enfrenta a los musulmanes, probablemente es una de los factores decisivos que conducen a la exasperación de la ideología religiosa entre los iberos. De ese modo, al término de la guerra con los musulmanes, aquéllos están listos para ser carne de la caldeada y feroz ideología de la Contrarreforma y de la Inquisición, una forma y un momento de resistencia a la modernidad/racionalidad emergente. En su libro, la idea del "pagano" llega a América deformada hasta no caber, ya no sólo en el reino de los cielos, sino ni siquiera en el terrestre reino de lo humano. El encuentro con un "pagano" tan desconocido y tan distinto como las aborígenes de las islas del caribe, semidesnudos o desnudos en el calor del trópico, habituados a bañarse varias veces por día, exacerba ese núcleo ideológico hasta el punto de negar a los vencidos, ya catalogados como "indios", no tan sólo derecho al reino de los cielos, sino hasta un modesto lugar entre los pecadores[10].

sociedad es la que derrotan y conquistan los señores del Norte de la Península. Ellos son dominadores de sociedades señoriales, rurales, más bien atrasadas, poco sofisticadas culturalmente, poco productivas. Pero en la permanente guerra con los árabes musulmanes se han hecho guerreros fuertes y diestros, capaces de dar origen no mucho después a una innovación notable en la tecnología militar de su tiempo, los famosos "tercios españoles". Ella será decisiva en la disputa hegemónica en el resto de Europa y hará, por un momento, de los señores castellanos, ya enriquecidos con América, los dueños de esa hegemonía. Pero su atraso cultural, puede medirse también, probablemente, por el hecho de que no fueron capaces de dar a sus fabulosos recursos coloniales y a su poder militar, otro destino que perseguir, a escala europea esta vez, la para entonces ya obsoleta gloria del señorío. Condenaron a "España" y pronto a sus ex-colonias, a un largo "subdesarrollo".

10 "La figura de 'limpieza de sangre', establecida en la Península Ibérica en la lucha contra los musulmanes y los judios, es probablemente el más próximo antecedente de la idea de 'raza' que se establece durante la conquista de las sociedades aborígenes de América así como de la 'limpieza étnica' practicada en la Alemania Nazi y en la actual ex-Yugoeslavia. La 'limpieza de sangre', originada en la ideología religiosa, implica curiosamente que las ideas y las creencias, la cultura, se transmiten por la 'sangre'. Durante la colonización de los aborígenes americanos, la idea básica que es codificada después como 'raza' es, precisamente, que por determinaciones biológicas los 'indios', inclusive cuando ya se les reconoce como parte de la especie humana, tienen cultura 'inferior' y no pueden tener acceso a una 'superior'. Pues eso es en

Los britanos, en cambio, un siglo después, proceden, precisamente, de la Reforma, elemento clave del matrimonio del poder con la modernidad/racionalidad. Por eso, es en su libro (la Biblia de San Jaime) que encuentran los términos apropiados a la relación con otros pueblos, "naciones".

Así, entre los iberos y britanos la categorización de las gentes de pueblos diferentes no procede, al comienzo, de los mismos criterios, porque provienen de culturas diferentes. Y esas diferencias tienen sus principales raíces en las diversas ideologías religiosas. Fue, no obstante, la común experiencia de la colonización, de la explotación y de la dominación, de una parte; y de otra parte, la formación de la categoría "Europa" como centro del mundo del capitalismo colonial, lo que irá llevando a ambos grupos de colonizadores —esto es, ya como iberoamericanos y britanoamericanos— a un cauce ideológico común respecto de las relaciones de poder entre europeos y no-europeos.

El proceso de formación del mundo colonial es el contexto histórico dentro del cual se va constituyendo y definiendo "Europa" como categoría histórica particular y distinta y como centro hegemónico de ese mundo. Es parte del mismo proceso la elaboración de la nueva racionalidad que funda la modernidad y se asocia con ella. Por eso, los europeos y sus descendientes en las colonias tienen el papel central en esa elaboración. Una de las implicaciones de todo ello, es que el nuevo modo de producir conocimiento, su perspectiva central y sus categorías específicas, no podrían ser elaborados independientemente de las experiencias, ideas, imágenes y prácticas sociales implicadas en la colonialidad del poder.

La racionalidad/modernidad eurocéntrica se establece, por eso, negando a los pueblos colonizados todo lugar y todo papel que no sean el de sometimiento, en la producción y desarrollo de la racionalidad. O, como Hegel diría, expresamente (*Lecciones de Filosofía de la Historia*), refiriéndose nada menos que a México y Perú precolombinos, que toda "aproximación del Espíritu" implicaba necesariamente la destrucción de las

lo que 'raza' consiste en primer término: la asociación causal entre biología y cultura".

culturas aborígenes de América. El "Espíritu", pues, resulta un exclusivo privilegio europeo. Pero, como ahora puede verse, no hay nada de sorprendente en eso; se trata, desde el comienzo y en sus fundamentos, del "Espíritu" de la colonialidad.

Esa versión peculiar de la racionalidad/modernidad es, en la propia Europa, un producto de la imposición hegemónica del centro y norte europeos sobre el Mediterráneo, y de la derrota de las opciones rivales en los propios países dominantes. Ganó más tarde hegemonía universal porque esa nueva Europa retuvo su lugar de centro del mismo poder que se universalizaba, el capitalismo. Pero de ese modo, la perspectiva general, los paradigmas centrales y las categorías principales, fueron elaboradas también como expresión de esa centralidad europea y de la colonialidad de las relaciones de poder. Esto es, resultaron eurocéntricas. Y conforme Europa fue diferenciándose e identificándose más perfiladamente, la racionalidad/modernidad fue haciéndose todavía más europea y eurocéntrica, más provinciana en consecuencia, sin dejar de ser universalmente hegemónica. Esa es la racionalidad/modernidad en cuya crisis estamos hoy envueltos[11].

Todo ello sirve para insistir en que aquellas identidades históricas coloniales —"indio", "negro", "blanco" y "mestizo"— y el complejo "raza"/"etnia" y sus consecuencias en el poder contemporáneo, son hechos que ocurrieron y ocurren en la cultura, en las relaciones intersubjetivas que forman la otra cara del poder, el otro fundamento del poder; y son igualmente originados y fundados en esa misma dimensión de la existencia social. Que están, sin duda, todo el tiempo asociados a, e implicados en, las relaciones sociales materiales, ante todo en las formas de explotación o relaciones de producción; que se modulan y se condicionan recíprocamente con estas relaciones; pero no son sus consecuencias, derivaciones, reflejos o superestructuras. Y no se identifican, ni se fundan, ni se agotan en ellas[12].

---

11 Sobre estas cuestiones Colonialidad y Modernidad/Racionalidad, ya citado. Y Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina, Lima, Sociedad y Política, Ediciones, 1988,

12 Eso es otro modo de decir que el poder es un fenómeno multidimensional, una vasta familia de categorías, que se constituye en la articulación histórica de distintas dimensiones de la experiencia humana como existencia

Hay un hecho en la cultura de América toda y en la de América Latina en particular, que implica a todo el mundo de hoy en su globalidad y que precisa ser reconocido, puesto en cuestión, debatido y evacuado: la colonialidad del poder. Ese es el primer paso en dirección de la democratización de la sociedad y del estado; de la reconstitución epistemológica de la modernidad; de la búsqueda de una racionalidad alternativa.

RAZA, ETNIA Y NACIÓN

En la victoria final de esa versión eurocéntrica de la racionalidad/modernidad, el "estado-nación" fue el agente central y decisivo. La derrota de las opciones rivales en la propia Europa no hubiera ocurrido sin él. Porque este fenómeno, en su realidad y en su mistificación, está ligado siempre a un proceso de colonización y de desintegración de unas sociedades y unas culturas por otras.

La formación del mundo colonial del capitalismo se caracterizó, entre otras cosas, por un doble movimiento de colonización. En Europa implicó la derrota de unas culturas en favor de otras, cuyos portadores tomaron el control del proceso de formación de los estados-nación. En el resto del mundo, implicó la colonización de sociedades y culturas en favor de aquellos estados-nación. Ambos fenómenos ocurrieron en el mismo proceso, en el mismo movimiento histórico. De otro modo, el carácter del mundo colonial americano, ibero o britano, no hubiera sido el mismo. Inclusive, difícilmente habría sido practicable la colonización perdurable de las sociedades no-europeas, y para comenzar, en América[13].

---

social; que de ese modo, y en esa medida, constituye una totalidad estructurada, presidida por una lógica central o hegemónica, pero todo el tiempo disputada y contradicha por otras lógicas, diversas entre sí, secundarias también, e históricamente heterogéneas. No es un edificio en que cada piso es engendrado en y por el anterior.

13 Los estudios acerca de las interdependencias entre los procesos de colonización de unas sociedades y culturas y la formación de "naciones-estados" en otras, no son aún muy numerosos, pero la cuestión ha sido aludida ya más de una vez. Por ejemplo, Immanuel Wallerstein: *THE MODERN WORLD SYSTEM*. Academic Press, 1974. New York, USA. Vol. I.

Probablemente eso explica porqué la cuestión nacional emerge primero en el mundo colonial americano, en el curso del siglo XVIII, porque la lucha contra la dominación política de Europa, al comienzo no se plantea solamente como ruptura y corte de esa dominación, sino también como descolonización, esto es, como democratización de la propia sociedad que pugna por la independencia frente al imperio.

La independencia de las colonias britanoamericanas es el primer momento de ese proceso. De allí su nombre de Revolución Americana. Sin embargo, la experiencia más radical ocurre y no por su casualidad, en Haití. Allí, es la población esclava y "negra", la base misma de la dominación colonial antillana, la que destruye junto con el colonialismo, la propia colonialidad del poder entre "blancos" y "negros" y la sociedad esclavista como tal. Tres fenómenos en el mismo movimiento de la historia. Aunque destruido más tarde por la intervención neocolonial de los Estados Unidos, el de Haití es el primer momento mundial en que se juntan la independencia nacional, la descolonización del poder social y la revolución social.

En el mundo colonial iberoamericano, en cambio, la única revolución con real potencial descolonizador, Túpac Amaru, es derrotada. Por eso la independencia de las colonias iberoamericanas no equivalió a, no produjo, un proceso de descolonización, esto es, de nacionalización de la sociedad y del estado; ni un proceso de revolución de las relaciones materiales de explotación.

En Europa, por su lado, la cuestión nacional, como problema de democratización de las relaciones de poder, se plantea en el marco del primer proceso radical de revolución social, durante la Revolución Francesa. En ambas partes del mundo del colonialismo capitalista, la cuestion nacional en ese período sólo tiene sentido real cuando emerge como problema de nacionalización de la sociedad, el cual consiste en todas partes en un proceso de democratización más o menos profunda, más o menos radical, de la sociedad y de su estado.

Lo paradójico, desde esta perspectiva, es que después de la Emancipación, la cuestión del estado-nación en América Latina

—esto es, la América postcolonial— no se pantea realmente en el mismo sentido inicial. Derrotados los movimientoe sociales descolonizadores desde fines del siglo XVIII, el "estado-nación" es establecido precisamente por los que heredan los privilegios del poder colonial. Es decir, como imposición de sus intereses sobre los de todos los demás sectores y, en primer término, los de "indios" y "negros". En consecuencia, como una mistificación. De ese modo, el "estado-nación" en América Latina no ha dejado de ser —salvo parcialmente en algunos países— expresión política de la colonialidad de la sociedad. Y no ha dejado de ser agente de la hegemonía del eurocentrismo en la cultura latinoamericana.

Esa peculiar historia del problema de la nación y del estado-nación en la América Latina postcolonial, no podría ser explicada sino por el predominio, en realidad el pleno dominio, del eurocentrismo entre las etnias/clases dominantes y en los grupos intelectuales desde fines del siglo XVIII y que se hace particularmente virulento durante el siglo XIX. Es sólo durante el siglo XX, desde los comienzos de la revolución mexicana, que el eurocentrismo ha sido puesto en cuestión y gradual y parcialmente va siendo puesto en crisis.

La mirada eurocentrista de la realidad social de América Latina, llevó a los intentos de construir "estados-nación" según la experiencia europea, como homogeneización "étnica" o cultural de una población encerrada en las fronteras de un estado. Eso planteó inmediatamente el así llamado "problema indígena" y aunque innominado el "problema negro". Bajo su influencia, se han llevado a cabo genocidios masivos de "indios" (así como en EEUU), en Argentina, Uruguay y Chile. O se ha intentado llevar a "indios" y "negros" a optar por la "modernidad" eurocéntrica por la fuerza, no obstante la densidad de sus propias orientaciones culturales, diferenciables sin duda aún después de 500 años. O se recurre a velar, inclusive a negar, la colonialidad de las relaciones, el racismo, el etnicismo y sus combinaciones.

La "nación" que se sigue intentando inventar de ese modo, es una idea que en Europa casi llegó a ser posible en ciertos casos (Francia, por ejemplo), porque la destrucción de unas culturas

y "etnias" en favor de otras, pudo realizarse sin producir una colonialidad perdurable del poder, porque no intervenía en esos momentos el "factor raza" (como diría Mariátegui)[14]. El "estado-nación" pudo llegar a ser inclusive, después de las revoluciones sociales de toda una centuria, un instrumento de democratización relativa de la sociedad.

En América Latina, en cambio, esa misma vía es imposible si es pensada realmente con autenticidad, mientras no sea erradicada la colonialidad del poder; o perfectamente transitable si bajo ese membrete se trata, como todo parece cuestiones. Mariátegui puede ofrecer un punto de partida.

CUESTIONES ABIERTAS

Una de las intrigas no resueltas en el debate mariateguiano es su peculiar empleo de las categorías "raza" y "etnia", de una parte; y, de la otra, el cordón umbilical que liga su noción de "raza" con sus ideas sobre la "cuestión nacional".

Como es sabido, él recusó con rotundidad la pertinencia de la categoría "etnia" para debatir la problemática de los "indios" en América Latina: "La tesis de que el problema indígena es un problema étnico no merece siquiera ser discutida", llega a decir ("Punto de Vista Antimperialista". En adelante lo citaré como PVA). En cambio, no hace reparo alguno a la categoría "raza", es cierto, pero hay que admitir que sobre ésta sus ideas no están libres de ambigüedad.

Es temprano aún para dejar estas cuestiones resueltas. Esto es, se requieren más estudios específicos acerca de las fuentes intelectuales de JCM en estos asuntos y sobre el movimiento de

14 Sin duda, una muy eficiente demostración de la actuación del "factor raza" en la formación de la "nación francesa" antes de la Segunda Guerra Mundial, es la actual resistencia de una gran parte de los ciudadanos franceses, a considerar igualmente franceses, esto es, miembros de la "nación francesa" a los nacidos en Francia que no sean "blancos", como ocurre con los hijos de los migrantes norafricanos. El debate actual sobre esa cuestion ilustra claramente cómo opera en el mundo de hoy el complejo cultural "racismo"/"etnicismo".

su propia reflexión. Por eso, aquí se trata apenas de sugerir ciertas pistas.

En primer lugar, antes de 1930 la categoría de "etnia" aún estaba haciendo su ingreso en la problemática antropológica, por medio de los franceses, y sobre todo respecto de las poblaciones africanas colonizadas. Probablemente en la atmósfera intelectual europea de entreguerras, el olor colonialista de la categoría era muy intenso, puesto que era entonces más patente que hoy que el término servía para marcar las desigualdades, en términos de "inferioridad"/"superioridad", no tanto las diferencias, culturales, entre colonizados y colonizadores, entre europeos o "blancos" y africanos o "negros". En todo caso, sin duda mucho más que ahora. En esa atmósfera intelectual, Mariátegui no podía dejar de sentirse lejos de los atractivos del concepto de "etnia".

En cambio, la idea de "raza", no era exactamente recusada, pero había llegado a ser en algunos medios intelectuales y políticos europeos de entonces, suficientemente equívoca como para admitir, si no una equivalencia, sí una vecindad o un parentesco con la idea de civilización. Esas son, seguramente, las versiones que recoge JCM durante su estadía europea, sobre todo en el debate del "materialismo histórico" centroeuropeo, ya básicamente incorporado al dominio del eurocentrismo[15]. Por lo demás, aunque el término estaba en pleno auge en el debate europeo de ese período, aún no había sido apropiado, lo que ocurriría muy poco después de la muerte de Mariátegui, como bandera ideológica de las corrientes políticas más perversas, como el razismo.

---

15 En los debates de la socialdemocracia europea acerca de la cuestión nacional y colonial, durante la Primera Guerra Mundial y en el período de entreguerras, los más influyentes teóricos y líderes mostraron una posición racista y etnicista, no obstante su oposición al colonialismo. Kaustky, por ejemplo. Otros defendieron el colonialismo europeo como favorable a los colonizados. Bernstein, entre otros. Otros eran abiertamente colonialistas y racistas, como Hildebrand. Otras corrientes sostenían la necesidad de terminar con el colonialismo, pero no precisamente para dejar a los colonizados libres de optar sus modos de existencia, sino para hacer más lugar a políticas donde la cuestión nacional fuera resuelta en términos europeos. Ver a ese respecto Horace Davis: *Nationalism and Socialism*. MR Press, 1967. New York, USA.

En efecto, es en esa línea que se apoya en Pareto, no obstante la perspectiva autoritaria y jerarquizante de ese autor, contra la idea de la "inferioridad racial" biológica o natural, en la discusión del problema racial en América Latina ("El Problema de las Razas en América Latina". En adelante lo citaré como EPR). Pero admite la posible inferioridad histórica de las "razas" indígenas: "Las razas indígenas se encuentran en la América Latina, en un estado clamoroso de atraso y de ignorancia, por la servidumbre que pesa sobre ellas, desde la conquista española" (EPR). Apela a la autoridad de Bujarin para el mismo propósito: "Lo que nos interesa saber es si existe una diferencia entre el nivel de cultura de los blancos y de los negros en general. Ciertamente esa diferencia existe. Actualmente los blancos son superiores a los otros. ¿Pero qué prueba eso? Prueba que actualmente las razas han cambiado de lugar. Y eso contradice la teoría de las razas" (EPR).

De otro lado, en referencia a la situación china de ese momento (1929), no titubea en decir que la "colaboración [de los trabajadores chinos en la lucha antimperialista. AQ] con la burguesía china, y aun de muchos elementos feudales, se explica por razones de raza, de civilización nacional, que entre nosotros no existen" (PVA).

"Raza" parece ser, pues, en Mariátegui una categoría que se refiere simultáneamente a las características biológicas y a la historia civilizacional particulares de un grupo humano. En esos términos puede hablar de la "raza blanca" y de las "razas indígenas" (EPR). En la primera de esas dimensiones del concepto, no admite la idea de "inferioridad"/"superioridad" racial. En la segunda, sí. De hecho, en todos los textos está implícita la admisión de la idea de la "raza blanca" como la más avanzada. Esta es sinónimo de europea, obviamente, ya que siempre está colocada en singular. Llega a frasear que hay una "civilización blanca": "En el agro feudalizado, la civilización blanca no ha creado focos de vida urbana.." (EPR).

En cambio, existirían varias "razas indígenas". Señala, explícitamente: "Pueblos como el quechua y el azteca, que habían llegado a un grado avanzado de organización social,

retrogradaron, bajo el régimen colonial a la condición de dispersas tribus agrícolas" (EPR).

Esa parece ser, quizás, la idea central mariateguista acerca de la cuestión racial. "Raza" sería una categoría básicamente bidimensional. Menta al mismo tiempo las características físicas y el estado de desarrollo civilizatorio. Y aunque no hay ninguna indicación acerca de las relaciones entre ambas dimensiones de la categoría, la última de ellas es, ante todo, vinculada a las relaciones de producción. Por eso es que puede sostener claramente: "Llamamos problema indígena a la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria". O, en el mismo sentido: "El problema indígena se identifica con el problema de la tierra" (EPR).

Empero la primera dimensión, física o biológica, de la categoría no carece de importancia. Así, Mariátegui afirma, de una parte, que la explotación de las "razas indígenas" permite al imperialismo una mano de obra barata: "La raza tiene, ante todo, esta importancia en la cuestión del imperialismo", afirma. Y añade en seguida: "Pero tiene también otro rol, que impide asimilar el problema de la lucha por la independencia nacional en los países de la América con fuerte porcentaje de población indígena, al mismo problema en el Asia o el Africa". Ese rol es la diferencia de color: "Los elementos feudales o burgueses, en nuestros países, sienten por los indios, como por los negros y mulatos, el mismo desprecio que los imperialistas blancos". Y poco más adelante: "Entre el señor o el burgués criollo y sus peones de color, no hay nada en común" (EPR).

Es mucho menos seguro lo que puede ser inferido acerca de su idea de "etnia". A veces pareciera hacerla exactamente equivalente a lo que suele entenderse por "raza" en su acepción estrictamente biológica. Pero eso no es inequívoco. Dice, por ejemplo, que: "La raza india no fue vencida en la guerra de la conquista, por una raza superior étnica o cualitativamente; pero sí fue vencida por su técnica, que estaba muy por encima de la técnica de los aborígenes" (EPR).

Tampoco en la cuestión de "raza" se puede estar seguro completamente. Por ejemplo, es arriesgado decir con certeza qué está realmente implicado en el "factor raza", término usado

más de una vez en sus textos: "la influencia del factor raza se acusa evidentemente insignificante al lado de la influencia del factor economía", dice en un momento, para oponerse a la idea de una superioridad racial del indio y de su presunta misión racial en el "renacimiento americano"; y para defender la necesidad de los productos mentales y materiales del capitalismo europeo para un "Estado socialista". "Raza" aquí aparece reducirse, de nuevo, a sólo uno de sus elementos, el biológico.

De todos modos, con su reconocida perspicacia, Mariátegui logró observar que el "problema indígena" no podría ser resuelto sin la liquidación del gamonalismo y de la servidumbre. Al mismo tiempo, puso también al descubierto que las relaciones de poder entre "blancos", "indios", "negros" y "mestizos", no consistían solamente en las relaciones de explotación, ni se originaban en ellas, sino que implicaban también fenómenos de otro carácter y de otro origen, como la idea de "raza". Ese es el sentido necesario de su comparación de las relaciones entre dominantes y dominadores en China o en el Perú, acerca de la cuestión nacional.

Sin embargo, a pesar del esfuerzo mariateguiano aquellas categorías no han dejado de secretar sus inevitables implicaciones. Primero, la disolución de una realidad heterogénea y diversa en un discurso homogeneizador. Segundo, el bloqueo a percibir y poner en cuestión, explícitamente, el hecho cultural que está implicado en la base misma del poder en América Latina: el complejo "raza"-"racismo"-"etnia"-"etnicismo". Esos problemas hacen difícil el debate actual de la colonialidad del poder.

En un sentido muy preciso, la "nación" en América Latina implicaría o una radical redefinición de la categoría, sacarla de su matriz eurocéntrica, aunque eso no parece viable actualmente. O una destrucción prácticamente total de la diversidad "étnica" o histórico-cultural, para producir una nueva etnicidad global o una única "nacionalidad", en los términos eurocéntricos. Eso levanta algunos problemas básicos.

1. Después de 500 años esa homogeneización histórico-cultural no ha ocurrido, no solamente por la resistencia cultural

de los dominados, sino en la misma medida por la colonialidad (etnicista/racista) de la perspectiva y de la práctica social de los dominadores. Así se hace visible, que la producción, reproducción o cambio de identidades históricas no son el resultado del comportamiento de un agente histórico aislado, sino parte de la historia de las relaciones de poder. La identidad no es un atributo inmanente a los pueblos, grupos o individuos. Es siempre un modo y un momento de las relaciones entre esas categorías.

2. Nada sugiere que los actuales dominadores, sus asociados en las capas intermedias o aun los propios dominados estén actualmente preparados para, o encaminándose hacia, el abandono del complejo cultural "raza"-"racismo"-"etnia"-"etnicismo". Bajo la crisis cultural en curso, es visible una suerte de relegitimación explícita de la dominación "racial". En todo caso, un cambio cultural de esa magnitud histórica no ocurriría sin un conflicto de vastas proporciones y consecuencias, que subvirtiera las relaciones intersubjetivas del poder y produjera una mutación de identidades.

3. No hay ninguna razón que asegure que la descolonización del poder llevaría necesariamente a la formación de una "nación", en lugar del establecimiento de nuevas identidades, si se quiere, "nacionales"; ni, por consecuencia, a afirmar los actuales "estado-nación"; o a la formación de un "estado-nación" en lugar de uno "plurinacional"; o, porqué no, de nuevos "estados-nación"; o candidatos a ello, disputando, inevitablemente con violencia, espacios de dominación.

En primer término, porque la descolonización del poder social implicaría el reconocimiento de las diferencias históricas, culturales, "étnicas", entre los varios componentes de la población que habita el espacio de los actuales "estados-nación". Segundo, porque por debajo de las identidades coloniales es inevitable encontrar identidades históricas específicas, diversas, sobre todo entre los "indios" (aymaras, guaraníes, mayas, tarahumaras, etc.); pero quizás también, en cierta medida, entre los "negros", aunque en ese caso ha ocurrido, probablemente, una "etnificación" relativamente más homogénea, o que tiende en esa dirección, dados el desenraizamento cultural tan prolongado, y una tan continuada y larga presión homogeneizante de los dominadores.

Es necesario recordar que el "problema indígena" se planteó, precisamente, para discutir y resolver en términos "raciales" la "cuestión nacional". Los liberales argentinos y los chilenos se decidieron por el exterminio de la "raza india" para tener una población "nacionalmente" homogénea. Porque es obvio que no se trataba de una homogeneización cultural, si se tiene en cuenta que la migración de "eslavos", "judíos" y "latinos" se promovía a pesar de sus recíprocas diferencias culturales o "étnicas", por ser todos ellos de "raza blanca". Esos son exactamente los mismos problemas que se plantearon también en el áspero debate norteamericano durante la conquista de los territorios mexicanos y que también estuvieron implicados en la guerra civil que siguió a esa conquista.

Las categorías que están en la base de la colonialidad del poder, han sido mantenidas y reproducidas por los dominadores, precisamente junto con la del "estado-nación". No obstante, los sectores urbanos de los grupos dominados e intermediarios, no han cesado de hacer esfuerzos para empujar la realización de esa misma idea de "estado-nación", sin duda como un modo de lograr alguna democratización del poder. No por casualidad, tales esfuerzos no han sido exitosos, o lo han sido muy parcialmente. Y aún así, sólo bajo condiciones revolucionarias. El actual espejo mexicano es, en este sentido, más que ilustrativo.

A la hora de la globalización del poder mundial, todos esos problemas vuelven al primer plano del debate. Ese nuevo debate ya está asediado de riesgos. De una parte, una recolonización de los pueblos en los términos de esa nueva globalidad y de sus controladores. De otro lado, la producción y reproducción de identidades generadas, precisamente, en aquel contexto de poder, y en consecuencia, como hace 500 años, sobre la base de categorías de ese nuevo carácter colonial.

Todo ello apunta a la necesidad de abrir de nuevo estas cuestiones, sacar a luz los orígenes y el carácter de las categorías que aún dominan el pensamiento de los pueblos originadas en la violencia de la dominación colonial y, por eso, con problemas de identidad. En tales cuestiones parecen residir aún, las claves de América Latina.

RESUMEN DE LA REUNIÓN

JUEVES 22 DE OCTUBRE. SESIÓN DE LA MAÑANA.

Clément abre el debate sobre la noción de "nación" —colonización británica— en oposición a la de "indios" —colonización española— señalada por Quijano. Señala que a fines del siglo XVIII los franciscanos llamaron "naciones" a los pueblos de las zonas amazónicas.

Quijano opone a los españoles que salían de una conquista (la reconquista) con un claro fondo religioso, a los pobladores del *Mayflower* que luchaban por la diversidad religiosa: aquéllos encontraron "paganos" y éstos "naciones".

Probablemente el tipo de evangelización llevado a cabo por los franciscanos, resultado del debate interno que arranca con el Padre Las Casas, explique su posición particular. Este debate sigue vigente como se ha visto en la última reunión de la COICA, en que se propuso la noción de territorio, que es en realidad un rescate de la idea de nación.

Forgues vuelve sobre la explicación dada por Quijano quien afirma acerca de la distinción establecida por Mariátegui entre "raza" y "etnia" que Mariátegui parece admitir determinados grados de evolución en la civilización. A Forgues esto le parece entrar en contradicción, en parte por lo menos, con la negación por parte de Mariátegui del concepto marxista de evolución de las sociedades señalado por Germaná.

Quijano responde que si bien Mariátegui es esencialmente antieurocéntrico, no está libre de las influencias europeas como en el manejo de los conceptos de *feudalismo, comunismo, capitalismo* de los que hace un uso diferente, aplicado a la realidad peruana, hablando de *semifeudalismo* por ejemplo. En el fondo, Mariátegui muestra la coetaneidad de distintos modos de producción que se articulan entre sí de manera contradictoria y complementaria.

Para Germaná, una lectura no eurocentrista de Mariátegui muestra que éste no es evolucionista en sus ideas. Quisiera que la sociedad peruana cambiase sin pasar por las etapas por las que pasó Europa.

Letts afirma que no se puede hablar de polémica con De Man ya que no hubo respuesta.

Fernández reconoce, en efecto, que el término "polémica" es un término abusivo; se trata de 16 artículos de los que 7 u 8 responden a De Man sobre sus objeciones al marxismo. Como respuesta da por anticipado el pensamiento que está forjando, que ya no es marxismo. Y Fernández agrega que para explicitar la idea de poder en Mariátegui, debería aclararse el concepto de "democracia pura" al que se ha referido Germaná.

Clément señala que le parece acertada la palabra *semifeudalidad* empleada por Mariátegui ya que en el Perú no se cumplieron las mismas condiciones que en el modelo europeo. Pues el concepto de feudalismo europeo implica la cesión voluntaria de tierras, y la protección del señor.

Respondiendo a Letts sobre las relaciones entre poder y política, Germaná precisa que para Mariátegui estas relaciones no deben basarse en la mentira, la violencia y la coacción como es el caso de Sendero Luminoso, sino en el acuerdo, la confrontación y el diálogo. Esto llevaría a una nueva racionalidad, una nueva forma de ver el mundo. El pensamiento de Mariátegui podría resumirse en esta frase de un socialista: "se trataría de crear, de desarrollar la democracia griega sin esclavos".

Para Harada la construcción de una nueva democracia debería partir del socialismo alternativo que se encuentra en Mariátegui, con las formas de relaciones autogestionarias que se desenvuelven en especial en las comunidades urbanas actuales como Villa El Salvador, por ejemplo.



Estrado de la Sesión Inaugural

Al centro JAVIER MARIATEGUI, a su izquierda ROLAND FORGUES, a la derecha ANTONIO MELIS.

MARIÁTEGUI EN PORTUGAL
LA TRADUCCIÓN DE MARIÁTEGUI EN PORTUGAL

DANIEL ARANJO

(Pau, Francia)

Existe o, más bien, existió una sola traducción de Mariátegui en Portugal. Salió en 1977, según indica la fecha de publicación. Antes, claro, durante casi medio siglo de dictadura salazarista o neo-salazarista, ni se podía concebir tal eventualidad (recuerdo aquí que el régimen autoritario de Marcelo Caetano cayó en unas horas y casi con ningún muerto el 25 de abril del 74). He dicho: existió. Porque aquel libro ya no se encuentra desde hace mucho tiempo en ninguna de las librerías más famosas de Coimbra o del barrio Chiado de Lisboa. La misma editorial ha desaparecido desde hace unos quince años. Y se puede suponer que, cuando salió a la luz, el libro pasó bastante desapercibido.

El título es: *Teoría e prática da reacção.* Esta es la traducción de *Teoría y práctica de la reacción*, que ya era título, en Mariátegui, no de un libro, sino de la sección final de un libro, uno de los más comprometidos del autor: *Defensa del marxismo.* Pero el contenido del libro portugués es específico y adaptado a la situación revolucionaria del país en 1976, por lo menos en la mente de la traductora como de la colección de que forma parte (*Colecçao Século XX-XXI*) como muestran algunos de los títulos: *Teoría e prática da guerrilha, História da Revolução Russa, Educação em revolução* del propio Fidel Castro).

Desaparecida la editorial, ¿qué pasó con *Teoría e prática da reacção*? Hoy en día no se puede encontrar más que en unas bibliotecas y, más precisamente, en el servicio de los *Depósitos legales* de la Biblioteca Nacional.

Este libro de unas 110 páginas se presenta como una antología de "textos escolhidos" (textos escogidos) y consta de dos capítulos: I. *Esboços*; II. *Ensaios*. El primero está compuesto de semblanzas de pocos párrafos cada una, provenientes, sobre todo de *La escena contemporánea*: la primera es la de *Mussolini y el fascismo*, la última de *Gorki y Rusia*, pasando por Lenin, Jaurés, Barbusse, etc. El segundo, de análisis sobre temas generales, distribuidos en cuatro subcapítulos diferentes: *O problema da terra* —que contiene los conocidos textos sobre el latifundio o *El problema de la tierra* y *El problema del Indio*—; *Aemoção do nosso tempo* con textos de interés general— el primero es *O homen e o mito*, que ya parecía bastante liminar en el original peruano de *El alma matinal*—; *Teoría e prática da reacção* —título, ahora, no del conjunto sino del penúltimo subcapítulo—; y, por último, *Tipos da reacção*, con evocaciones de Maurras, Drieu La Rochelle, enfocadas sobre la extrema derecha francesa.

Como lo vemos, se trata de una composición original, con un título a la vez global y localizado, y con subtítulos que fueron extraídos igualmente, con ciertos estudios, de otros libros. *A emoção do nosso tempo*, por ejemplo, también proviene de *El alma matinal* del que constituía la segunda sección. *O problema da terra* procede, sin modificación alguna, del tercer *Ensayo de interpretación de la realidad peruana*.

El libro portugués dibuja, pues, una *serie* original, una *suite* original (así también se componen los libros de poemas), entre lo mucho y lo muy fuerte que nos dejó el periodista—escritor Mariátegui. Su misma obra, a la vez tan apretada y tan móvil, tan coherente y tan abierta, permite tales reagrupamientos. Bien sabido es que al autor de las *Figuras y aspectos de la vida mundial* o de los *Siete ensayos* —nada de tesis, teóricamente: sólo ensayos, aspectos y figuras— le gustaba esta palabra de Nietzsche: "No amo al autor contraído a la producción intencional, deliberada, de un libro, sino a aquél cuyos pensamientos forman un libro espontánea e inadvertidamente".

Tal es la estricta riqueza, la generosa economía del autor. Tal es su suerte; tal es, diría el propio Mariátegui en francés, su *chance*: porque tal vez, aquí, el término francés implica más in-

tima magia que el castellano[1]. El peso dramático de la realidad no es, para el ensayista peruano, incompatible con alguna parte —a veces fundamental en su pensamiento—, de *fantasía*. La dialéctica incluye aquí cierta libertad.

El origen de los libros de Mariátegui es diverso. La edición limeña sólo realiza algunas virtualidades de su extrema riqueza. Aunque es la más fiable y completa, inclusive en ella se repiten a veces capítulos idénticos en libros diferentes. Así es como parece haber lugar en su obra para otras ecuaciones con las que soñó el mismo autor[2].

Sólo así es como consigo explicar un adjetivo, a primera vista un poco inesperado, tratándose de Mariátegui, que consta en la misma tapa del libro portugués: *versátil*. Pero he aquí, más bien, el texto entero de dicha tapa:

> *"Peruano e universal, um cronista e soldado do socialismo mundial"; y en la cuarta de la misma contracarátula: "Tornado famoso pelos desenvolvimentos mais recientes do marxismo no seu continente, José Carlos Mariátegui é certamente o mais importante e criativo pensador marxista latino-americano. A sua obra, escrita apenas entre 1923 e 1930 (e, em grande parte, publicado a título póstumo por seus filhos), reflecte perfeitamente a singular capacidade desse grande peruano em apurar a síntese entre a realidade social da América Latina e o pensamento europeu. O presente volume constitui a primeira selecção de escritos de J.C. Mariátegui apresentada em Portugal. Ao publicá-lo, Iniciativas Editoriais procura despertar o público português para a importância do conjunto da obra desse versátil*

---

1 Mariátegui traduce así una frase de André Breton: "Aunque no quedara ninguno de todos aquellos que primero han medido en él su *chance* de significación y su deseo de verdad, el suprarrealismo viviría".*El artista y la época*, p. 50; t. 6 de las obras completas de Mariátegui. La expresión "su *chance* de significación y su deseo de verdad" puede ser extrapolada y aplicada al empeño de Mariátegui, con la exigencia, a la vez, de disciplina y de audacia descubridora que le caracterizan. El verdadero realismo, para Mariátegui, es cómplice de la fantasía, y la locura superrealista, inseparable del método explorador.

2 Por ejemplo, cuando Mariátegui se haga coetáneo en Portugal de la famosa Revolución de los Claveles.

pensador, dessa testemunha apaixonada do seu tempo, desse "cronista soldado do socialismo".

No hay prólogo ni se dice nada sobre la traductora. Sólo se menciona su nombre, en la sexta página del libro: "María da Graça Morais Sarmento".

La presentación es poco explícita. De hecho, se trata de una traducción pirata de la que aparentemente nadie hasta hoy había oído hablar. Semejante cosa parece haber acontecido con cierta frecuencia en la época bastante apresurada de la Revolución portuguesa.

¿VERSÁTIL? ¿EN QUÉ SENTIDO?

Tal vez el francés *versatile* resulta demasiado peyorativo para traducir el portugués *versátil*, aunque, de por sí, la palabra lusa y castellana, peyorativa, lo parece fundamentalmente. Para traducir fielmente la fecunda diversidad de Mariátegui, hombre de una gran fe, y todo lo imprevisible de la historia; así como todo lo difícil de la adecuación, y de la perecuación (sic), del sistema marxista a la realidad peruana, ultraperuana de nuestro autor.

¿*Versátil*? El adjetivo, en el Perú, suena menos negativamente que en Europa.

No olvidemos que Mariátegui fue coetáneo de Stalin, pero que lo fue poco del estalinismo. De Stalin se publicó un texto en *Amauta*: pero —y la coincidencia es muy simbólica (también hablan las fechas)— fue en 1930, después de la muerte de José Carlos Mariátegui. Mariátegui no fue coetáneo de poder de Jdanov[3] pero sí lo fue de Lenin, Trotsky, Maiakovsky o de aquel

---

3 Jdanov (1896-1948) llega al Comité Central en 1930 (año de la muerte de Mariátegui), dirige la propaganda a partir de 1938. El término y la noción de *jdanovismo* son nociones de la postguerra (a patir de 1946); críticas contra Prokofiev, Chostakovich, etc. Mariátegui, el autor, en el nº 28 de *Amauta* (enero 1930), de *Populismo literario y estabilización capitalista*, hubiera conocido los Gulagues y las Siberias de Jdanov: el populismo literario "es, según Mariátegui, esencialmente demagógico" y agrega: "sobre la mesa de trabajo del crítico revolucionario, independientemente de toda consideración

Essenin de quien tan acertadamente habló Trotsky, y mucho mejor de lo que hubieran hecho Stalin o Jdanov. Su socialismo incluye a los heterodoxos Sorel, Barbusse; incluye con respeto y cariño humanista a Romain Rolland; su vitalismo rehusa el sicologismo crepuscular de Proust o Gide, el dandismo cosmopolita de Morand, pero acoge la salud sin cerebralidad de Cendras o la sana psicología de Joyce; lee y aprecia a aquellos novelistas de los primeros tiempos de la Revolución, hoy olvidados, pero cuya mente más campesina que proletaria, más ¿tal vez? anticipadamente maoísta que estalinista, no podía sino conmover al hombre de la tierra peruana a quien conocemos.

Mariátegui admite muchos elementos del surrealismo y hasta este himno pansexualista de la Revolución Rusa por la camarada Xenia Ordynina: "Yo siento a veces, hasta el sufrimiento físico, real, que el mundo entero, la civilización, la humanidad, todas las cosas, las sillas, las butacas, los vestidos, las cómodas, están penetrados de sexualidad —no, penetrados no es exacto ...— y también el pueblo, la nación, el Estado, ese pañuelo, el pan, el cinturón. Yo no soy la única que pienso así. La cabeza me da vueltas a veces y yo siento que la Revolución está impregnada de sexualidad"[4].

Otra prueba de este sano eclecticismo la tenemos en el siguiente fragmento: "Buscaba —confiesa con humorismo el autor de *La novela y la vida*— entonces la explicación de este caso, tan indescifrable para la policía italiana, en la novela de Giraudoux, aunque no fuera sino para decepcionar a los que no creen que yo pueda entender sino marxísticamente, y en todo caso como una ilustración de la teoría de la lucha de clases, "L'après-midi d'un faune" de Debussy o la "Olimpia" de Manet". Esta *boutade* lo aclara todo, y aclara del todo la razonable "versatibilidad" del coetáneo de Lenin y Freud, de Giraudoux, Debussy, Trotsky. El progreso —y el progreso marxista como los demás progresos—, no es siempre una cuestión de cronología.

---

jerárquica, un libro de Joyce será en todo instante un documento más valioso que el de cualquier neo-Zola".

4 Citado por Mariátegui, p. 41-42 de *El artista y la época*.

En los años 60, un amigo comunista preguntaba al poeta comunista Guillevic: "Comment fais-tu pour savoir si ton poème est bon?" Respuesta de Guillevic: "J'attends qu'il fasse *tilt* dans mon esprit". "Non, dice el otro: c'est à l'aune du marxisme-léninisme que tu dois le juger." La anécdota es auténtica; la debo al propio Guillevic, quien me la contó con humor y cierto espanto. El antídoto a ese marxismo parisino de los años 60 se encuentra en el marxismo limeño de los años 20 de Mariátegui, y en el "L'après-midi d'un faune" del mismo. Para éste, el realismo socialista y proletario tiene un límite natural: el arte del artista. "A la revolución, los artistas y los técnicos le son tanto más útiles y preciosos cuanto más artistas y técnicos se mantienen", afirma a propósito de una novela olvidada y demasiado esquemática de un tal Hermann Kesten.

Respondiendo a una encuesta sobre quién era su prosista predilecto, respondió Mariátegui: "También en esto mi predilección es versátil". Por un lado, le preocupa al autor el método, la fórmula concisa y precisa; pero por otro, reconoce que "no se trabaja siempre en la misma forma", admite ser "relativista" en cuanto al arte y, de modo general, "un hombre orgánicamente nómada, curioso e inquieto".

¿Cuál es ahora la síntesis de todo aquello? Lo que Alberto Tauro llama "la coherente agilidad de sus formulaciones, y la entereza de su actitud". Tan diversas afinidades del género, explican la versatilidad, la sugestión polémica y la agudeza que José Carlos Mariátegui logra dar a sus "Ensayos sintéticos"[5].

De todos modos, quien recuerda un dicho del Conde Perrone a propósito del origen del hombre amerindio: "Autóctonas son las hormigas; no los hombres"[6], tendrá natural tendencia a cierta movilidad.

Lo que no impide, claro, aquí, otra tan natural tendencia a la verdadera síntesis, coherente y luminosa, de una pureza en su complejidad y sobriedad que pueda apreciar un compatriota de

---

5 En este párrafo, me refiero a uno de los tomos más inesperadamente seductores y atractivos de nuestro autor: el cuarto, titulado *La novela y la vida. Ensayos sintéticos. Reportajes y encuestas*, pp. 89, 136, 139, 141, 143, 148.

6 *Cartas de Italia*, " Un libro notable : 'Il Peru' del Conde Perrone", p.230.

Descartes —aunque dicha concisión, Mariátegui, en contra de la hinchazón ibérica, de tipo "colonial", la refiere, él, a la tradición autóctona del pueblo— parco y frugal. Lo más lúcido, claro y distinto de Europa actuó, pues, en el caso de Mariátegui, en el mismo sentido que lo incaico y, tal vez, que lo precolombino en este admirador de Cristóbal Colón. Con la cabeza del Amauta, tan pura y lisa como un cuarzo andino, estamos en las antípodas del vehemente pluralismo de un Sorel, ese "espíritu lioso bien conocido", decía Lenin.

REVOLUCIÓN DE LOS CLAVELES

¿Sirvió para algo la publicación de esta traducción de Mariátegui en la Lisboa del 76? A mi parecer, el enemigo del marxismo en 75 o 76 no eran, por ejemplo, Maurras, Drieu La Rochelle, Léon Daudet, las últimas figuras a que alude *Teoria e prática da reacção*. Eran los Kerenski portugueses. Maurras había muerto en unas horas con Salazar y el salazarismo, había muerto para siempre. Recordaré de paso que hoy en día no existe en Portugal ningún partido político, ningún grupúsculo siquiera de tipo del partido de extrema derecha francés Front National.

Pero Kerensky resistía, y resistió con eficacia al rígido Cunhal y al izquierdista pro-cubano Otelo de Carvalho. Kerensky se llamaba Mario Soares, el actual Presidente de la República Portuguesa, cuyo partido inicial, el Partido Socialista, también acabará por ser derrotado no en la Presidencia, sino en las Cortes, por el Centro Social-Demócrata del actual Primer Ministro, Cavaco Silva.

Cuando salió a luz la versión portuguesa de Mariátegui, en 76-77, ya se habían celebrado las elecciones "burguesas" de abril del 76 de las cuales debía acabar naciendo, entre innumerables dificultades de toda índole, el Portugal de hoy, miembro de la Comunidad Europea desde 1987 y partidario ardiente de Maastricht.

En aquella época, el PCP contaba con el 13% de los votos; el MDP/CDE, partido comunizante, con el 5%; la extrema izquierda con su *score* acostumbrado de 1 o 2%, y el PSP de

Mario Soares con la mayoría relativa en el Parlamento. Pero entre el 25 de abril del 74 y el 25 de abril del 76, la situación fue muy confusa, la legalidad ausente o virtual, todo podía acontecer, y mucho aconteció: nacionalizaciones de tipo insurreccional, enfrentamientos entre comunistas y socialistas en 75, posibilidad de golpe comunizante con cierta dosis de izquierdismo por lo menos aparente o provisional entre otras cosas.

La colección de que forma parte la versión portuguesa de Mariátegui, y el mismo libro de éste, deben incluirse en aquel ambiente. Es poco, dirán unos: un librito no hace la historia. Sin duda. Pero la historia puede hacer un libro, determinar su aparición. Y cualquiera que sea la opinión de cada uno sobre la evolución comunizante de Portugal durante los primeros meses de la Revolución de los Claveles, es un hecho incontestable, objetivo, que el nombre y una antología sustancial de Mariátegui participaron en la historia dramática del país. *El ayllu* de Mariátegui encontró lectores en aquellos tiempos de polémica Reforma Agraria en Portugal. El anti-americanismo de Mariátegui, también. Los límites de un reformista, según Mariátegui, como Lloyd George, también (y de Lloyd George a Mario Soares o al líder social-demócrata de la época, Francisco de Sá-Carneiro, el camino resulta menos largo que de Lloyd George hasta Lenin).

Ya no existe, hoy, y desde hace muchos años, censura ideológica en Portugal. Pero sí hay una verdadera *censura* inconsciente, en el sentido psicoanalítico de la palabra, con dicha Revolución, o por lo menos las figuras más "carismáticas" de los primeros tiempos de la Revolución: un poco como lo que sucedió en Francia con los acontecimientos de mayo del 68. Si uno entra, por ejemplo, en una librería de Lisboa o Coimbra y va por un librito, por una cronología esquemática de la Revolución, nada encontrará. Los revolucionarios le dirán que se trata de un verdadero complot del silencio (pero nada, jurídicamente, impide la publicación de un pequeño compendio sobre la cuestión). Y los demás que no les gustó la Revolución y no contestarán a la pregunta. Este período de la histoira de Portugal parece olvidado. Un adversario de los Claveles podrá sugerir que la Revolución fue una fase confusa, peligrosa, in-

fantil, y que, para una democracia adulta, la mejor manera de ajustarle las cuentas a una pubertad difícil es no pensar mucho en ella, ni hablar mucho de ella, ni de lo que fue.

El haber encontrado el libro de Mariátegui en la Biblioteca Nacional de Lisboa, para mí equivalió a volver a abrir las puertas esenciales de un pasado reciente. De un pasado con sus esperanzas, sus contradicciones, su confusión, sus ilusiones y desilusiones. Sus mitos. Y bien sabido es que Mariátegui también creía en la necesidad de los mitos (y su obra-vida, sobria y fulgurante, también puede ser un mito eficaz para muchos, sobre todo en Sudamérica, o en un país latino vinculado a Sudamérica, como éste).

Hay celebraciones de Mariátegui que, leídas en Europa a unas horas de distancia por carretera del antiguo Berlín Oriental, pueden hacernos sonreír. Basta hojear el tomo 9 de las Obras: *Poemas a Mariátegui*, y notar que la sobriedad mariateguiana no es siempre su principal calidad al enaltecer al "Camarada Universal" como si se tratase de una verdadera religión laica, de una verdadera resurrección del Amauta por lo humilde y los humildes, a través del cosmos, de los elementos y de las herramientas sociales del Cosmos. Pero tal vez éste es un falso problema: en la medida en que Sudamérica no es Europa.

Y en la medida en que uno puede, a la vez, regocijarse del derrumbamiento del marxismo en Alemania y venerar la pureza de ciertos testigos y símbolos universales. Digo: testigo porque testigo, en griego, se dice: *mártir*. Y aquel también fue mártir de su cochecito de ruedas. Impedido, doloroso y puro. Tanto más intenso y sustantivo.

Hay personalidades agónicas y revolucionarias, aunque no marxistas. Hay revolucionarios de la vida interior, más individuales que individualistas, más anarcos que anarquistas. Para Mariátegui como para Miguel Torga, por ejemplo, Miguel de Unamuno es el mismo tipo de aquellas personalidades agónicas. Guerrilleros de la vivencia interior. La guerrilla también puede ser interior (¡ésta es menos peligrosa y mata menos que lo otra!). Puede acontecer que la guerrilla interior venere a figuras de la guerrilla real, como a necesarios mitos.

¿Quién venera en el Che al antiguo ministro de Fidel Castro? Poca gente. Porque una cartera ministerial no es un mito.

Quisiera leerles aquí el significativo poema de Miguel Torga sobre la *figura* (digo bien: la *figura*) del Che. Orfeo rebelde puede saludar a Cristo guerrillero (y sin cartera), fraternamente, aunque el rebelde y el revolucionario sean dos cosas muy distintas, según Mariátegui:

Guevara

Não choro, que não quero
Manchar de pranto
Um sudário de força combativa
reteso a dor, e canto
A tua morte viva.

A tua morte morta
Pelo propio terror em que ficaram
Á sua frente
Àqueles que te macaram
Sem poderem matar o combatente

O combatente eterno que ficaste,
Ressuscitado
Na voluntária crucificação.
Herói a conquistar a inconquistado,
Ja sem armas na mão.

Quem te abateu, perdeu a guerra santa
da liberdade.
Fez brilhar na manhã do mundo inteiro
Um sol de redentora claridade:
O teu roso de Cristo guerrilheiro.

(Coimbra, 11 de outubro de 1967)

De la misma manera, en los *Poemas a Mariátegui* se trata de la guerra santa de la libertad. Con menos concisión que en

Torga. Pero la dinámica es la misma. El Alba, por definición, nunca tramonta.

Mariátegui no escribió casi nada sobre Portugal. Conocería a Camoes: pero no lo cita. Lo único que escribió sobre Portugal trata sobre el golpe del 28 de mayo de 1926. Es un artículo titulado *La escena portuguesa*, publicado en *Variedades* de Lima, el 19 de junio de 1926 [7]. ¿Qué era el Portugal de 1926? Primero, una crisis financiera —una deuda eterna— heredada de la Gran Guerra. Segundo, una manía: la de los pronunciamientos. Escribe Mariátegui: "En sólo los años 1920 y 1921 se realizaron en Portugal tres golpes militares, [...] Ahí los malos gobiernos tienen siempre la ventaja de ser siempre breves. Un amigo un poco humorista que, justificando su indiferencia por la prensa, sostenía la posibilidad de suponer aproximadamente todas las novedades del cable, me decía una vez: —Apuesto que la novedad de hoy es un golpe en Portugal".

El problema es que este golpe debía ser el último hasta el de los Claveles, casi medio siglo después. Medio siglo de régimen fascizante (unos dicen "fascista"), por lo menos maurrasiano. Y ¡qué terrible premonición la de Mariátegui, al escribir sobre este golpe: "No sabemos todavía si, como es característico en todo movimiento fascista, los autores del golpe de estado de Portugal achacan todas las desgracias de la patria a la política y al parlamentarismo".

Mariátegui ni conocía el nombre del ministro de Economía del gobierno golpista. Habría de ser célebre más tarde: *Salazar*. Y de fascismo o casi fascismo, se trataría de veras a los pocos meses.

En1921, en tiempos, por ende, en que el fascismo no pasaba de 35 diputados en Italia, el ensayista peruano, con su olfato, y su especie de intuición del enemigo y de lo enemigo, escribía para *El Tiempo*:

> *He aquí en forma sucinta, lo que significa el "fascismo" y qué son los "fascistas". Hasta dónde tendrán éxito sus propósitos, hasta dónde llegarán sus fuerzas, en qué forma interpretarán*

7 Texto no reproducido en *Teoría e prática da reacção.*

sus teorías, lo dirá el tiempo. Es tan grande la convulsión que hizo presa del mundo cuando el viejo continente comenzó a sentir los efectos de la horrenda sangría y tan profundo el vuelco sufrido por los hombres, las ideas y la conciencias, a raíz de la misma, que es preferible dejar que los hechos respondan por nosotros, sin correr el riesgo de prejuzgar o caer en el terreno de la presunciones. Hay momentos en la historia de los pueblos, en que es imposible saber dónde está el termómetro de los sentimientos humanos, dónde el pulso de la opinión.

En 1929, Mariátegui escribirá en *Mundial*: "Claro que la megalomanía de Mussolini no puede fijar a su régimen el plazo modesto de un quinquenio. Mussolini prefiere no señalarse límites o afirmar que el fascismo representa un nuevo Estado".

Nuevo Estado... Estado novo, en portugués, es el nombre oficial y definitivo del régimen de Salazar a partir de 1933 hasta 1974.

En Santa Comba Dão, la cabeza del concejo natal de Salazar, hoy día, ya no se ve la estatua (derribada durante la Revolución) del Dictador, y la calle *Salazar* ya no se llama "Salazar"; pero no fue destruido el azulejo donde se ve la vecina casa natal del dictador. Y durante la Revolución, el vecino tabernero todavía vendía postales con la estatua en pie. Y todavía las vende hoy. Y esto en un país donde no existe ni un diputado, ni un grupúsculo de extrema derecha salazarista o neo-salazarista.

Estos son los misterios de la lógica portuguesa.

En la misma Biblioteca Nacional donde encontré a Mariátegui traducido al lusitano en el ámbito de una colección revolucionaria muy arraigada en la situación conflictiva del país de 1976, leí en un muro los nombres del Presidente de la República salazarista, Américo Thomaz, y del sucesor de Salazar en el gobierno, Marcelo Caetano. En cuanto a los puentes, hay unos que fueron, y siguen siendo desbautizados, y otros que lo fueron sólo a la entrada pero no a la salida...

El golpe de 1926, lo único de Portugal sobre lo cual escribió Mariátegui, se prolongaba hasta aquí, y hasta estos muros inaugurados un 10 de abril de 1969 por el "Contra Almirante Américo Deus Rodrigues Thomaz sendo presidente do Conselho de Ministros o Dr Marcello Caetano". Monumento epigráfico que nadie, ni en los tiempos más encarnizados de la Revolución, ni en la era más apaciguada de la democracia parlamentaria, parece haber tenido la idea de impugnar o abolir.

LA COHERENCIA ABIERTA DE UN PENSAMIENTO EXPUESTO

FRANCIS GUIBAL
(Estrasburgo - Francia)

"Por mucho tiempo, el descubrimiento del mundo nuevo es un viaje para el cual habrá que partir de un puerto del viejo continente".
(El Alma Matinal, p. 164)

Como Nietzche, y a veces en referencia explícita a él, José Carlos Mariátegui ha experimentado la vida —y la vida del pensamiento— como pasaje y movimiento, un llamado al nomadismo espiritual, una invitación al viaje y a la aventura[1]. He ahí lo que le impedirá siempre instalarse en el confort de las certezas dogmáticas unilaterales. Entre América Latina y Europa, entre novedad moderna y memoria tradicional, en el cruce de dinámicas aparentemente contradictorias, no cesará de desplazar los límites, de ir y venir como un "guía" que se preocupa de mantener abiertas las fronteras. Así sabrá recordar las mejores adquisiciones de la racionalidad occidental contra ciertas tendencias pasadistas de un indigenismo cerrado sobre sí; pero no será menos combativa cuando se trate, contra las pretensiones abstractamente universales de un racionalismo demasiado seguro de sí, de hacer valer los derechos de la experiencia viviente y de las particularidades concretas. Modernidad sin modernismo, tradición sin tradicionalismo, este doble debate sólo tiene sentido, de otra parte, al recurrir positivamente a la fuerza creadora de un querer activo, de una acción voluntaria. Esta "creación heroica" pone de relieve, finalmente, una

1 Cf. *NV*, p. 141: "-¿Cuál es su afición predilecta? -Viajar. Soy un hombre orgánicamente nómada, curioso e inquieto". Sobre este "Stimmung" fundamental, se puede consultar el ensayo de Juan Carlos Valdivia-Cano: *Mariátegui: perspectiva de la aventura*, Libros de Macho Cabrío, Arequipa, 1985.

creencia (razonable) y/o un desafío (trágico), tal será la cuestión esencial que desde ahora me arriesgaré a destacar.

MODERNIDAD CONTRADICTORIA

La noción misma de modernidad puede dar lugar a evoluciones unilateralmente opuestas: unos (v.g. Habermas) celebran en ella el advenimiento (inacabado) de la crítica y de la inteligencia rebelde a toda autoridad exterior; otros (v.g. Adorno o Lyotard) la condenan a las gemonias por su creencia ingenua en el progreso de la razón en la historia. Pero tal vez sea preferible ver en ella el indicio de una opacidad enigmática y conflictiva; la del mundo presente, un mundo en el cual estamos nosotros, que escapa a la transparencia conceptual, pero que nos corresponde esclarecer parcialmente analizando y discerniendo lo más lúcidamente posible las tensiones que la habitan.

Para Mariátegui, en todo caso, este presente resulta ser el de una mundialidad que la extensión de la racionalidad productiva y comunicativa ha hecho surgir como "realidad histórica"[2] de hecho y no ya como ideal soñado y utópico. El capitalismo, al inicio europeo, ha engendrado una economía-mundo y una historia universal donde las culturas y los pueblos de todos los horizontes se encuentran en adelante "en interacción"[3]. Y esta unificación tendencial es en gran parte aquella de la violencia, de los conflictos y de la dominación. Comporta por ello un aspecto inevitable: "El problema de hoy es mundial. Ningún pueblo puede hallar su salud separándose de los otros. O salvarse juntos o desaparecer juntos"[4], he ahí la disyuntiva presente. El mundo latinoamericano no podría escapar a esto pues, hasta en sus contradicciones específicas, es "un fragmento de un mundo que sigue una trayectoria solidaria"[5]. La aventura humana se juega en lo sucesivo a escala efectivamente mundial.

---

2 *Historia de la Crisis Mundial* (Edición popular), p. 16.
3 C. Castoriadis, *De l'écologie à l'autonomie*, Seuil, p. 80.
4 *Escena Contemporánea* (Edición popular), p. 201.
5 *Peruanicemos al Perú* (Edición popular), p. 27.

Esta constatación realista, debe ser prolongada en la apreciación positiva de los valores que están ligados innegablemente a esta emergencia. Hay que saber saludar "la ciencia y el pensamiento europeos y occidentales", sin el aprendizaje de los cuales "no hay salvación para el mundo latinoamericano"[6]; y esto implica también que se deje a esta racionalidad desplegar sus profundidades abismales, aceptando tomar en cuenta todas "las grandes adquisiciones" más recientes "en filosofía, psicología, etc."[7]. Por ahí somos invitados a no separar los avances relativamente objetivos de la razón occidental de los "progresos morales" y de las "conquistas espirituales"[8] que los han acompañado parcialmente: la humanidad esclarecida tiende, en efecto, a afirmarse en su mayoría de edad responsable y a introducir en la efectividad histórica el proyecto razonable de libertad, "de autonomía social e individual"[9], que sólo había aparecido de manera restringida (Grecia) y/o ideológica (judeo-cristianismo). Y tal es la verdadera, es decir la sola singularidad cualitativa de Europa greco-occidental: la apertura de principio a las otras culturas y sus valores, la creación de la universalidad interhumana en y por "el cuestionamiento crítico de sí mismo y de su propia tradición"[10].

Todo esto no impide que exista un costo y como un "reverso" de esta emergencia: el mismo mundo occidental, que se quiere portador de razón, de libertad y de sentido, es también el que ha sabido crear "la monstruosidad en masa"[11]. Es que el cálculo y la organización racional de la economía, elevados al rango de lo sagrado, se pagan con injusticia y violencia, tanto sociales como internacionales: "el mundo moderno" —este mundo que pretende emancipar a la humanidad de sus antiguas cadenas— "se construye de hecho sobre un mundo de

6 *SEIRP*, p. 12; E. Levinas recuerda en el mismo sentido que "***sin el desarrollo de la técnica***", la humanidad (sub-desarrollada) "***no podría ser alimentada***" ("Secularización y hambre", en E. Lévinas, Cahiers de l'Herne, p. 80).

7 *IP*, p. 16. Mariátegui tiene presente a "filósofos" como Bergson, a "psicólogos" como Freud, a "sabios" como Einstein.

8 *SEIRP*, pp. 78-79.

9 Castoriadis, *Le monde morcelé*, Seuil, pp. 16-17.

10 Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Seuil, pp. 241 y 156.

11 Castoriadis, *ibídem*, p. 68, que hace referencia a una organización del horror -Auschwitz y/o el Goulag- que evidentemente Mariátegui no pudo conocer.

pobreza y expoliación"[12]. Y no menos grave se muestra la distorsión que se produce entre la finalidad pretendidamente razonable del proyecto moderno y su inscripción —su desaparición— en el orden y el reino de una cotidianidad morosa enteramente invadida y dominada por lo "negociable" y lo "maquinable"[13]. En esta "sociedad burocrática de consumación dirigida"[14], cortada "de todo proyecto y de toda herencia"[15] porque está "cogida en la trampa fascinante del Objeto y de su plenitud aparente"[16], ya no hay un sentido que verdaderamente valga y que pueda suscitar una movilización común: preocupado sólo por sus ventajas personales, espiritual y políticamente apático, el individuo (post) moderno se deja llevar por la mezquindad de un hedonismo narcisista a corto plazo que se acomoda muy bien con la dominación y la autoreproducción anónima del sistema eco-técnico[17].

Todo sucede desde entonces, podría decirse, como si la "modernidad" fuese un "Kampfplatz" atravesado por dos dinámicas contradictorias "que llevan una coexistencia ambigua bajo el techo común de la 'razón'"[18]: el proyecto sensato de autonomía ético-política, sólo capaz de limitar y orientar en conjunto

---

12 G. Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, Cerf, p. 406.
13 Dos "traducciones" aproximativas del "Ge-stell" heideggeriano que corre el riesgo de obturar toda apertura al "Ereignis": "Más riqueza, más seguridad, etc..., de tal suerte que sólo llegue lo negociable" (J.F. Lyotard, *Le Différend*, Minuit, p. 255).
14 H. Lefebvre, *Le vie quotidienne dans le monde moderne*, Idées, p. 117.
15 G. Belandier, *Le détour*, Fayard, p. 154, quien habla a este propósito de la "niebla de temporalidades múltiples" (p. 265), incapaces de estructurar y orientar la existencia.
16 J. Baudrillard, *La société de consomation*, Idées, p. 316.
17 Ver, por ejemplo, la manera como Castoriadis caracteriza recientemente a estas tendencias de la modernidad capitalista: "El capitalismo parece haber llegado por fin a fabricar el tipo de individuo que le 'corresponde': perpetuamente distraído, pasando de un 'goce' a otro, sin memoria y sin proyecto, listo a responder a todas las solicitaciones de una máquina económica que, cada vez más, destruye la biósfera del planeta para producir las ilusiones llamadas mercancías" ("Hecho y para hacer", en el Nº especial -tomo XXVII, Nº 86, diciembre de 1989- de la *Revue européenne des sciences sociales*, p. 511; este número, enteramente dedicado a Castoriadis, lleva por título "Para una filosofía militante de la democracia - Autonomía y autotransformación de la sociedad").
18 Castoriadis, *Le monde morcelé*, p. 17.

la potencia tecno-científica, viene a oponerse la tendencia —dominante— a autonomizar y absolutizar el reino de lo operativo, en la ambición fantástica y delirante de "la expansión ilimitada de un pretendido dominio pretendidamente racional"[19]. Perversión mítico-racionalista de lo razonable humano que conduce a una "crisis histórica"[20] sin precedentes: al colocarse en una suficiencia mortífera, conquistadora y destructora, ajena a toda alteridad y significancia, el sujeto "individualista y burgués"[21] de la modernidad capitalista termina por revelar el impase donde ésta tiende a encerrarse. Se perfilan en el horizonte y se dejan experimentar ya en lo sucesivo "la desagregación y la agonía de una sociedad caduca, moribunda"[22].

Tomar acta de la realidad moderna en sus adquisiciones —libertad, igualdad, universalidad— como en sus ilusiones —dominación de los aparatos tecnoburocráticos—, es pues tomar medida del racionalismo occidental y de su crisis, aprendiendo a discernir en "la escena contemporánea" la coexistencia conflictiva de "dos almas", "las de la revolución y la decadencia"[23], la de la pensantez mortífera y la de la ligereza creadora, aquella de la cerrazón heterónoma y aquella de la autonomía abierta: en efecto, la misma "razón" es a la vez la que puede elevar a lo monstruoso la expansión y la extensión racionalizada de la violencia —Auschwitz y el Goulag son creaciones singulares "de nuestra historia"[24]— y la que nos brinda la sola actitud —el sentido crítico de la libertad razonable— susceptible en principio de "contestar y combatir desde el

19 Castoriadis, *De l'écologie à l'autonomie*, p. 23. Levinas arriesga una interrogación en una orientación análoga: "*¿El saber de Occidente no es la secularización de una idolatría*" (loc. cit., p. 78), la "racionalización" de la tendencia que empuja "lo Mismo" a encerrarse -y a todo encerrar con él- en la clausura mortífera de la inmanencia a sí?

20 *TNA*, p. 141.

21 *HCM*, p. 16.

22 *HCM*, p. 25.

23 *AE*, p. 18. Pero estas dos "almas" en lucha "faustiana" -Mariátegui ya lo sabía pero nosotros lo experimentamos todavía con más agudeza- habitan en realidad tanto en "la razón" como en "la revolución"; lo que nos impide todo triunfalismo, aunque fuese histórico-dialéctico.

24 Castoriadis, *Domaines de l'homme*, p. 87.

interior"[25] estas tendencias naturales de auto-posición dominadora, a la exclusión y/o servidumbre. El riesgo permanece, sin embargo, de prolongar y profundizar esta crisis del presente, no teniendo para oponerle más que una huida imaginaria ya sea en un pasado ideologizado o en un futuro idealizado[26]. A esta evasión en un lugar de ensueño, hay que preferir una crítica, apoyada en los posibles ocultos y/o encubiertos, que se esfuerza en "extraer las potencialidades subversivas inscritas en las promesas a la vez anunciadas y traicionadas"[27] por la modernidad eurocéntrica. Tal es quizás el desafío mayor al cual nuestra época (post ?)—moderna se encuentra confrontada: ¿es posible —¿cómo, a partir de dónde y en vista de qué?— hacer surgir, al interior y contra esta racionalidad contradictoria del presente, una razón verdaderamente alternativa, especialmente capaz de subordinar la eficacia (operativa) a la vida sensata (ético-práctica) y de contribuir así a la génesis de un mundo (inter-humano) nuevo, donde estar en común no sea homogeneización anónima ni coexistencia exterior (indiferente o conflictiva), sino un espaciamiento de libertades singulares y relacionales, solitarias y solidarias? He ahí lo que supone, en todo caso, otra relación de la razón presente (y activa) tanto a la memoria del pasado como a la imaginación del porvenir.

TRADICIÓN ESCONDIDA

Con los tiempos modernos se abre la era de lo mundial y de lo universal, del encuentro (aunque sea violento y conflictivo) y del intercambio (incluso desigual) entre pueblos hasta entonces más o menos replegados en sus particularidades locales. Una

---

25 Castoriadis, *Ibídem*, p. 88.

26 Hay, en efecto, una patología de lo imaginario que puede infectar, de manera inversa y cómplice, tanto la memoria como la esperanza; como lo dice magníficamente Ricoeur, "el presente es por entero crisis cuando la espera se refugia en la utopía y la tradición se munda en depósito muerto" (*Temps et récit*, Seuil, t. 3, p. 339).

27 L. Ferry y A. Renaut, *Heidegger et les modernes*, Seuil, p. 181; la fórmula es ya adelantada en la p. 40; cf. igualmente D. Hervieu-Léger: "el mal de la modernidad no es otro que anunciar lo que ella no puede mantener" (*Vers un nouveau christianisme?*, Cerf, p. 224).

relativa homogeneización tiende a operarse en las maneras de vivir y trabajar, de producir y consumir, de organizarse y comunicar; con el riesgo correlativo de hundirse en una uniformización en masa propicia a todas las manipulaciones alienantes. Importa por ello subrayar que esta nueva realidad no podría pretender, sin caer en el absurdo, aniquilar la diversidad y singularidad histórica-culturales. Más bien constituye, en principio, un llamado a reconocer activamente la alteridad y la originalidad de cada tradición. En efecto, la igualdad de todos (en derecho, valor o dignidad) no significa de ningún modo su indiferencia: "cada cultura, todas las culturas tienen un valor igual, o mejor, incomparable; cada nación, cada pueblo tiene que encontrar su vía"[28]. Para Mariátegui ahí existe una convicción de fondo que obliga a cuestionar radicalmente todos los esquemas demasiado lineales —progresistas y/o etapistas— que pretenden imponer a la creatividad popular modelos preestablecidos, olvidando las especificidades contextuales e históricas.

Esto explica el cuidado, tan característico del Amauta, de no "calcar" en la realidad peruana —y latino americana— un programa —aunque fuese "socialista" y "revolucionario"— forjado en y adaptado a condiciones y circunstancias diferentes. Si modernización y transformación se muestran insoslayables, todavía hace falta considerarlas a partir de la situación y de la historia propias a las sociedades andinas, dependientes y (en la época) mayoritariamente agrarias. Imposible, por consiguiente, prescindir del campesinado indígena, de sus modos tradicionales de sociabilidad y de su imaginario mitológico.

La dificultad proviene, sin embargo, de que la tradición, como el ser aristotélico, se dice "de varias maneras" y puede dar lugar a recepciones y recuperaciones bien diferentes. ¿Habrá que tener por "tradicional" la herencia colonial con las fisuras raciales, sociales, incluso mentales, que la acompañan? Si uno prefiere referirse a la "utopía andina", ¿se la buscará primero en sus mitos, es decir en su milenarismo más o menos mesiánico (Tahuantinsuyo, Inkarri, etc.), o más bien en los valores ético-sociales (justicia, trabajo, disciplina, etc.) que es-

28 Castoriadis, *De l'écologie à l'autonomie*, p. 80.

tructuran y orientan su vivir-juntos? ¿Se insistirá, entonces, en la heteronomía fundamental que implica la sacralización del orden cósmico o en la dimensión significante aportada por la armonía vivida (y celebrada) del individuo con la totalidad (social y mundana)? ¿Este recurso al pasado, finalmente, estará destinado a apagar y aprisionar la vida creadora, sometiéndola a la dominación de una pesantez fatal, o podrá ayudar a formarse una memoria generadora de identidad activa y en búsqueda de orientaciónes liberales? La opción de Mariátegui al respecto no suscita dudas: la tradición que reclama es aquella de la vida escondida y militante, de la resistencia oculta, subterránea, obstinada, a todas las opresiones extranjeras. Ni creación milagrosa ex nihilo, ni repetición inmutable de lo mismo, sino reactualización sin fin, inventora y renovadora, de los legados transmitidos por las generaciones anteriores: "la tradición (verdadera) es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla"[29].

Es imposible, en estas perspectivas, considerar como auténticamente "peruano" el país dependiente y dominado, explotado y alienado, que nace de la invasión española y que sólo consigue muy superficialmente quebrar los lazos que lo encadenan y someten a las potencias de la época (España, Inglaterra, Estados Unidos). Como lo escribe enfáticamente Mariátegui, "la conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido"[30]. En efecto, sólo han habido la esclavitud y la muerte para "responder" al oro y al dinero en el curso de este "intercambio" atrozmente desigual.

Se comprende pues que, detrás de las formas instituidas del Perú "oficial", salido de la colonización española, Mariátegui invite a las investigaciones socio-históricas y a las prácticas socio-políticas a reencontrar, redescubrir y reinventar la "realidad profunda"[31] de un mundo y de una sociedad aparentemente desaparecidos al haber sido violentamente reprimidos.

29 *PP*, p. 117.
30 *PP*, p. 26.
31 *PP*, p. 156.

Lo que él busca en esta tradición encubierta y escondida es fundamentalmente dos cosas. Primero, contra la racionalidad exclusivamente calculadora que objetiva y explota todo lo que encuentra, una manera de ser y de experimentarse en acuerdo —en cohesión y simpatía— con el universo, la tierra, la vida: "la tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que la vida viene de la tierra y vuelve a la tierra"[32]. Después, contra la competencia salvaje y las leyes de ariana del mercado económico que disponen a unos individuos contra los otros en la sociedad capitalista, una manera diferente de vivir-juntos, en una comunidad de colaboración y solidaridad: estos "hábitos de cooperación y socialismo (sic) de los campesinos indígenas"[33] encierran lo esencial de la tradición andina, lo que permanece en ella susceptible de servir de base a formas nuevas y modernas de socialización.

Tal es, en efecto, la cuestión de fondo que no cesa de habitar y trabajar el pensamiento de Mariátegui cuando se esfuerza en descubrir esta tradición comunitaria inherente a lo que él llama —impropiamente quizás— el socialismo o comunismo inca: ¿qué hacer hoy día de esta herencia del pasado? ¿Cómo asumir y actualizar los valores ético-comunitarios ocultos bajo expresiones —prácticas y teóricas, socio-políticas y religioso-mitológicas— vueltas anacrónicas? No se vea ahí pues ninguna tendencia, "romántica y anti-histórica", a pretender mágicamente "reconstruir o resucitar el socialismo incaico, que correspondió a condiciones históricas completamente superadas"[34]. No se trata de idealizar de manera nostálgica un pasado mítico que corre el riesgo de "dominar el presente, de encadenar y aprisionar el futuro"[35], sino de reanudar con ciertas

32 *PP*, p. 31.
33 *IP*, p. 161.
34 *IP*, p. 161.
35 G. Rochabrún, *Márgenes* (Año IV, Nº 7), p. 143; en su contribución al debate organizado en torno al "testamento" de Alberto Flores Galindo ("Reencontremos la dimensión utópica"), Rochabrún discute con Nugent mostrando que el recuerdo de la "utopía andina" no conduce necesariamente a una mistificación incompatible con la racionalidad moderna, sino que puede nutrir de manera crítica un proyecto y una orientación razonables.

inspiraciones todavía vivientes, de apoyarse en lo que, de estas formas tradicionales de sociabilidad, permanece por fuerza efectiva susceptible de orientar un proyecto actualmente razonable.

Las rupturas y las crisis introducidas en el mundo por la racionalidad moderna de Europaa occidental, no deben pues conducir al olvido ni a la nostalgia con respecto a las tradiciones histórico-culturales remanentes. Sin soñar (en vano) en restaurar un pasado desaparecido para siempre, importa guardar una memoria activa y crítica para retener especialmente ciertas inspiraciones necesarias en la manera de vivir juntos, a fin de afrontar con más coraje, solidaridad y verdadera humanidad los desafíos del presente[36]. Esto es lo que exige "una nueva conciencia histórica, que implique a la vez un redescubrimiento de los valores de la tradición y otra actitud frente a esta tradición, otra articulación entre éstas y las tareas del presente y del porvenir"[37]. Si se trata de aprender a "redescubrir las tradiciones más antiguas"[38], es a partir de y en vistas a un futuro abierto y a crear, con la finalidad de saber mejor inventar y trazar caminos nuevos.

El recurso al pasado y a la tradición es siempre ambiguo. Puede dar lugar fácilmente a reconstrucciones mítico-ideoló-

---

36 Tal es, aún hoy día, la "tesis" sostenida por Castoriadis. El estima que "las formas tradicionales" de cultura y de sociabilidad preservaban -¿preservan todavía?- un tipo de humanidad que el desarrollo encarnizado del Occidente capitalista corre el riesgo de destruir y aniquilar. También que una "solución" eventual a los problemas actuales de la humanidad implica que la potencia tecno-científica del Occidente sepa mantener y desarrollar lo que subsiste aún de estas "formas auténticas de sociabilidad" y acepte inspirarse en lo que él mismo ha reprimido y olvidado, de manera que pueda "dar una existencia nueva a formas de vida verdaderamente comunitarias" (*Domaines de l'homme*, p. 173).

37 Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, 10-18, p. 438.

38 Cf. Alberto Flores Galindo, "Reencontremos la dimensión utópica", en *Márgenes* IV, 7, especialmente la p. 79: "El socialismo en el Perú es un difícil encuentro entre el pasado y el futuro. Este es un país antiguo. Reedescubrir las tradiciones más lejanas, pero para encontrarlas hay que pensar desde el futuro. No repetirlas. Al contrario. Encontrar nuevos caminos. Perder el temor al futuro...". Estamos aquí en lo más próximo de lo que me parece ser la inspiración más profunda -nietzscheana aún más que marxiana- del pensamiento "mariateguiano".

gicos que simplifican, deforman o falsifican un origen fantasmático a fin de confortar y consolidar, legitimar y justificar mejor la violencia factual de los poderes establecidos[39]. Pero esta ficción esquematizante de lo imaginario narrativo —probablemente inevitable en parte— puede tener también una función positiva de cohesión, de integración y movilización sociohistórica: ¿no es "siempre a través de una imagen idealizada de sí que un grupo se representa y se identifica"? Así ocurre con el llamado mariateguiano al descubrimiento[40] y actualización de una tradición (peruano-andina) escondida y encubierta: lejos de servir a enmascarar las contradicciones del presente, él apunta a ponerlas al desnudo y a permitir —inspirar y sostener— un cuestionamiento crítico, inseparablemente teórico y práctico.

"CREACIÓN HEROICA"

Como se ha anotado con frecuencia después del célebre ensayo de K. Mannheim (*Ideología y utopía*), el imaginario social comporta una dualidad constitutiva por el hecho de estar dirigida de manera complementaria hacia el pasado y el futuro; y es tentador denigrar el conservadurismo de la ideología pasadista oponiéndole el elogio de la utopía futurista. P. Ricoeur, sin embargo, me parece que ha mostrado de manera sugestiva y convincente[41], que cada una de estas dimensiones podía dar lugar tanto a una patología mórbida (distorsiones legitimantes y evasiones fantasmáticas) como a una orientación sana (integración movilizadora y distanciación crítica). Veamos, entonces, cómo juega en el proyecto revolucionario de Mariátegui esta función "operante" y subversiva de la utopía.

Recordemos por ello algunas singularidades del marxismo que profesaba explícitamente Mariátegui para animar y sostener, desde adentro, el trabajo crítico-práctico de la razón

39 Tal es la significación dominante de la ideología en el sentido habitual.
40 P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, Seuil, p. 387, quien intenta así, por el rodeo de la "identidad narrativa", hacer justicia a cierta función sana e irreductible de la esquematización ideológica.
41 Cf. *Du texte à l'action*, "la imaginación en el discurso y la acción", pp. 213-236, así como *Ideología y utopía*, pp. 378-391.

efectiva. Está marcado, antes que nada —a través de Croce especialmente, pero también de Sorel y Gobetti—, por una inspiración historicista muy preocupada de recoger la experiencia concreta de las revueltas sociales que "desde hace cerca de doscientos años aspiran a una reconstrucción radical de la sociedad"[42]. Expresando una protesta "espontánea" contra la injusticia violenta y la trivialidad absurda del "orden" moderno-burgués, estas luchas "salvajes" deben ser descifradas y comprendidas en su significación conjuntamente político y cultural, como la exigencia de una "transformación psicológica profunda, con la creación de nuevas formas de vida y de nuevas significaciones en todos los dominios"[43]. Cambiar el mundo, el trabajo y la economía, por cierto, pero igualmente y más todavía la vida, individual y social, en su integridad diferenciada. Se ha podido calificar legítimamente de "romántico"[44] —sin ningún acento peyorativo, al contrario— a este marxismo original en su deseo de "reencantar" la existencia por la mira utópica de una humanidad vuelta sobre sí misma y reconciliada con el mundo[45].

Esto implica sin duda un rechazo decidido de los espejismos cientistas y racionalistas de la modernidad occidental—capitalista, de este "positivismo optimista superado y hoy día desacreditado que espera de la ciencia la solución a todos los problemas humanos"[46]. Y Mariátegui no duda en apoyarse, sobre este punto, en el pensamiento bergsoniano de la vida creadora

---

42 Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, p. 386. Pero mientras que las referencias de Castoriadis son exclusivamente europeo-occidentales (Comuna, Soviets, Consejos, Mayo del 68, etc.), las de Mariátegui incluyen de manera significativa las revueltas indígenas y campesinas que jalonan la historia latinoamericana.

43 Castoriadis, *Domaines de l'homme*, p. 160.

44 Cf. Michel Löwy, *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Le Sycomore; y su artículo sobre "El marxismo romántico de Mariátegui", traducido por A. Ibáñez en *Márgenes*. Año I, Nº 2, pp. 13-22.

45 Cf. E. Bloch con sus dos grandes libros sobre *El espíritu de la utopía* y *El principio esperanza*; se encontrará en A. Ibáñez una lectura de Mariátegui muy inspirada en la utopía blochiana (*Mariátegui: revolución y utopía*. Tarea, Lima, así como "Una utopía realista" en *Mariátegui hoy*, Tarea, Lima, en colaboración con F. Guibal).

46 *TE*. p. 35; cf. igualmente *DM*, p. 46, para una distinción muy neta entre positividad científica y positivismo cientista.

por su contribución decisiva "a la ruina del idealismo y del racionalismo burgués"[47]. Pero esto no significa ningún rechazo desengañado de la eficacia operativa y en particular de las técnicas racionales de producción[48] necesarias e inevitables para el desarrollo: "nuestra América, señala por ejemplo[49], necesita más técnicos que retores". Sólo hay que criticar y des (cons) truir la ideología racionalista que, autonomizando y absolutizando la racionalidad instrumental, la convierte abusivamente en nuevo destino alienante.

Tomar el relevo —"seguir adelante"— de la razón burguesa-capitalista, cuando ésta "empieza su maniobra de retroceso"[50] racionalista, es entonces ser capaz de reavivar y mantener en ella una orientación afirmativa y creadora que el desencanto esclarecido tiende a hacer desaparecer. Y esto supone cierta rehabilitación, al interior mismo de la praxis revolucionaria y su explicitación, de una dimensión irreductible de la filosofía en tanto que se ocupa "no sólo a explicar e iluminar la vida, sino a crearla, proponiéndole las metas de una incesante superación"[51]. No bajo la forma irrisoria e inconscientemente "metafísica" (en el sentido peyorativo) de cualquier "diamat", sino como práctica significante a la vez integral y abierta, perfectamente capaz "de acordar el materialismo histórico con un idealismo revolucionario"[52].

Es probablemente esta fluidez teórica la que permitió a Mariátegui, en su proyección de "un Perú integral, de un

---

47 *HCM*, p. 199.

48 Mariátegui habla incluso (en *IP*, p. 161) "de una técnica de producción *perfectamente científica*" (soy yo quien subraya) susceptible de asumir y utilizar actualizándolo el ethos comunitario de la tradición indígena; esta expresión me parece que da testimonio de un cierto adormecimiento de la vigilancia crítica, tan característico del pensamiento mariateguiano.

49 *TE*, p. 38.

50 *DM*, pp. 102-103.

51 *TNA*, p. 79. La formulación evoca tanto la filosofía nietzcheana como bergsoniana de la superación creadora de la vida.

52 *AM*, p. 157. Más que de un "materialismo dialéctico", se trata de una "dialéctica materialista", de una dialéctica en acción, práctica y/o de la praxis, excediendo toda clausura sistemática. De otra parte, es evidente que Mariátegui, más ensayista que teórico, no desarrolló este tipo de intuición como lo supo hacer, por ejemplo, un Gramsci con su "filosofía de la praxis".

Perú nuevo dentro de un mundo nuevo"[53], resistir sin flaquear ante los defensores de una ortodoxia proletaria dura que lo acusaban sin miramientos de poseer una peligrosa "desviación" indigenista; sentía y sabía por experiencia, en efecto, que "el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana, que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina"[54]. En lugar de oponer rígidamente el internacionalismo moderno de un socialismo apoyado únicamente en el proletariado urbano y el nacionalismo arcaizante de un indigenismo que limita sus preocupaciones a la supervivencia tradicional del mundo indio-campesino, había que aprender a articular de manera original las luchas anti-feudales y anti-capitalistas, el arraigo en la particularidad peruana y la aspiración a lo universal-mundial como horizonte; el socialismo debía modelarse un rostro indoamericano singular que permitiese a "la causa indígena" organizarse y extenderse, descubriendo sus implicancias sociales y su "sentido moderno"[55].

Imposible, desde entonces, trabajar en semejante transformación revolucionaria integral contando con las solas contradicciones inmanentes, con "la decadencia y agotamiento"[56] del capitalismo. Contra cierto necesitarismo histórico-especulativo (¡más que dialéctico!), contra los "modelos" y "etapas" pre-fijados, había que apelar, para que la afirmación de "la posibilidad —y actualidad— de la revolución"[57] no se degrade en creencia piadosa y tramposa, a una creación socio-histórica original y alternativa, capaz de fundir y acordar en una misma lucha y proyecto común las diferentes fuerzas vivas de la compleja sociedad peruana. La mira utópica del futuro —una sociedad abierta a la convivencia en un mundo reconciliado— pasaba por la paciencia y perseverancia de una práctica educativa cotidiana. Más aún que de teorías (¿científicas?) y/o de sueños

53 *IP*, p. 222.
54 *PP*, p. 68.
55 *Cf. IP*, p. 188.
56 *DM*, p. 87.
57 *CI*, p. 54; cf. *EC*, p. 158: "La verdad" -ético- práctica y no especulativa (F.G.)- "de nuestro tiempo es la revolución".

(¿utópicos?), el socialismo en génesis debía aprender a nutrirse de la experiencia efectivamente común y verdaderamente humana, a recoger pues las necesidades y los deseos, los proyectos y las esperanzas, las realizaciones, frustraciones y aspiraciones del pueblo de los humildes y de las gentes sencillas[58].

Al interior de tal praxis cotidiana, la ética y la política no pueden dejar de articularse en una unidad diferenciada pero absolutamente inseparable: la transformación colectiva de las condiciones e instituciones no podría realizarse, desde hoy día, sin la formación concomitante de cada uno y de todos a una autonomía responsable en búsqueda de sentido. Y esta dimensión ético-educativa es tan esencial al proyecto y a la dinámica revolucionaria, que Mariátegui rechaza explícitamente reducirla a un simple medio instrumental completamente subordinado y puesto al servicio de un hipotético resultado final: incluso "si el socialismo no debiera realizarse como orden social, bastaría esta obra formidable de educación y elevación para justificarlo en la historia"[59]. Pues es en el presente de las luchas y de la acción que se buscan los valores y una manera de vivir nuevas, que se forjan los únicos comportamientos susceptibles de dar "un contenido sustancial a la idea de auto-gestion, de auto-gobierno, de auto-nomía, de auto-institución"[60]. Cualquiera que sean las resistencias de las estructuras establecidas, lo propio del coraje ético es no bajar los brazos, sino recurrir al "hambre mismo de los otros" para intentar "despertar a los hombres de su modorra de hartazgo y desilusionarlos de su suficiencia"[61]; el "pesimismo de la realidad" tiene que ser así constantemente equilibrado por un "optimismo de la acción"[62] que no anule el

58 Me inspiro aquí del bello "testamento" de Alberto Flores Galindo, "Reencontremos la dimensión utópica", *loc. cit.*, particularmente en la p. 81: "Un socialismo construido sobre otras bases, que recoja también los sueños, las esperanzas, los deseos de la gente. Uno en que se dé cabida también a estas necesidades".

59 *DM*, p. 62.

60 Castoriadis, *De l'écologie à l'autonomie*, p. 46.

61 E. Levinas, *loc. cit.*, p. 82.

62 *TNA*, p. 82. Es significativo que Mariátegui corrija ahí una formulación de Vasconcelos, sustituyendo la "acción" al "ideal": la ética, en efecto, se muestra efectuándose más que proclamándose.

peso de las cosas, sino que vele a mantener lo real abierto a las transformaciones del porvenir y al pasaje del sentido.

Este optimismo, como se ve, no procede de ninguna dogmática metafísico-especulativa; pone de relieve, como la esperanza kantiana del sentido[63], una suerte de apuesta o desafío práctico. En lugar de contar con una necesidad exterior para "mantener y garantizar la libertad"[64], la humanidad en el hombre se experimenta en su finitud y fragilidad constitutiva, entregada y como abandonada a ella misma sin retorno ni recurso, sin fundamento ni garantía; no existe ninguna seguridad teórica para la libertad que sólo puede mostrarse —liberarse— ejerciéndose en el riesgo y la pasión[65]. La "revolución", en esta perspectiva, sólo puede ser "creación heroica", animada y sostenida por la "fe apasionada, riesgosa, heroica, de los que combaten peligrosamente por la victoria de un orden nuevo"[66]. Es difícil no reconocer ahí, lejos de todas las certezas doctrinales y de todas las proyecciones ultra mundanas, un acento y una sensibilidad de orden espiritual, es decir religiosa y/o místico, que atraviesan hasta el final la vida y la acción, el pensamiento y los escritos del Amauta[67], dándoles una tonalidad y un colorido específicos. Como si, bajo los mitos y las creencias escondidos, sólo permanecieron la fuerza y el coraje del querer ético en su desnudez utópica para mantener y

63 J. Lagneau (*Célébres lecons et fragments*, PUF, p. 310 y ss.) ha sabido traducir admirablemente estas perspectivas kantianas: "La certeza es una región profunda donde el pensamiento sólo se mantiene por la acción... Ser o no ser, hay que escoger".

64 Así es como N. Abbagnano, en su *Philosophie du possible* (pp. 32-33 de la edición española) define las ideologías racionalistas del siglo XIX a las cuales opone la experiencia y la convicción existenciales de que "sólo la libertad puede reconocer, fundar y conservar la libertad".

65 Castoriadis escribe en este sentido -apoyándose en el ejemplo de la resistencia y de la creatividad polaca de los años 80- que "no tenemos que esperar la libertad, sino trabajar y combatir por ella" (*Domaines de l'homme*, p. 127).

66 *AE*,p. 30. Cf. igualmente *AM*, p. 28, donde son evocados aquellos que "trabajan con un ardor místico y una pasión religiosa en la creación de un mundo nuevo". Estas perspectivas son desarrolladas en *Mariátegui hoy* (F. Guibal y A. Ibáñez, *Tarea*), especialmente en las pp. 93-123.

67 Me inspiro en A. Flores Galindo quien tenía por característico del marxismo de Mariátegui esta preocupación religiosa o mística "que atraviesa todos sus textos hasta el final de su vida" ("Para situar a Mariátegui", en *Pensamiento político peruano*, Desco, Lima, 1987, p. 204).

afirmar prácticamente, vale decir trágicamente, a despecho de todo, los valores esenciales —justicia, libertad, solidaridad, amistad— sin los cuales la existencia no valdría la pena de ser vivida.

La utopía-marxista de Mariátegui no tiene pues nada que ver con el refugio fantasmático en un futuro de ensueño que permitiría una huida consoladora delante de la dureza y las contradicciones del presente latinoamericano. Se trata más bien de un llamado a la creatividad inventiva de una investigación nutrida de experiencia, a fin de rechazar el inmovilismo y los bloqueos de los pseudo-destinos-alienantes, de esbozar alternativas concretas a los poderosos en plaza, de abrir, finalmente y sobre todo, un espacio significante a las posibilidades históricas que tiende a reprimir y ahogar el orden establecido. Un "de otro modo" más bien que un "en otra parte" o un "más tarde" para los amantes de la vida y de la libertad; un llamado a "trascender el ser" y la marcha de su auto-conservación "bajo las especies del desinterés"[68] y del lazo humano experimentado como proximidad y responsabilidad.

La grandeza singular de Mariátegui no se debe solamente al cuidado que tuvo en relacionar constantemente la acción y el pensamiento revolucionario. Creo que ella consiste también en haber sabido, muy pronto, tomar medida de la complejidad inherente a "la" revolución como proceso de auto-transformación y de auto-institución sociales sin fin, excediendo radicalmente las particularidades de *un* actor singular, de *una* instancia estructural y/o de *un* momento histórico (v.g. la toma del poder) determinado. Su proyecto de alianza entre campesinos indígenas y proletarios urbanos, su relativazación saludable del valor económico[69], incluso político[70], su lucidez realista, su

68 E. Levinas, *De Dieu qui vient l'idée*, Vrin, p. 28.

69 Castoriadis ha mostrado al respecto la profunda ambigüedad de Marx (y todavía más del marxismo) quien entrelaza una crítica decisiva del economicismo capitalista y una re-valorización terriblemente peligrosa de la instancia económica. Aún hoy día, "la destrucción de lo económico como valor central y, de hecho, único" ("Hecho y para hacer", *loc. cit.*, p. 512) representa una tarea y un desafío.

70 Aludo a su concepción de la relación social/política y clase(s)/partido tal como especialmente J. Aricó ("Mariátegui y la formación del Partido

fin, en cuanto a las semejanzas —internas— que acechan a toda revolución instituida, todo esto me parece haber contribuido, en nombre de la pluralidad y de la fragilidad que son inherentes a las formas finitas del *élan* creador de la vida[71], a la necesaria desacralización de las entidades más o menos míticas ("la" revolución, "el" bloque histórico de las minorías oprimidas y/o explotadas, "la" práctica libertadora, etc.) que todavía corren el riesgo de mistificar a quienes se las propone. No es por tanto disminuir el valor de tal empresa, reconocer que permaneció a la vez inacabada y mancillada por ciertos límites que están vinculados a sus propias "circunstancias"; me arriesgaré a mostrarlo en dos puntos que quizás no están desligados entre sí.

El primero concierne a la manera cómo, siguiendo especialmente a Sorel, Mariátegui se sujeta a valorar y como a exaltar la fuerza movilizadora del mito en tanto que "operador de cohesión"[72] en el plano socio-histórico, donde tendería a tomar el relevo de la religión[73]. Fuera de que ahí sospecho cierta confusión lamentable entre función mítica y función utópica, me parece que este elogio ambiguo implica la amenaza de una regresión peligrosa que haría preferir las seducciones de cierta plenitud imaginaria, homogénea y sin fallas, a los riesgos de la creación interrogativa, razonablemente abierta a la distancia de lo desconocido[74]. ¿La celebración del *élan* espiritual que anima la voluntad militante implica necesariamente que se intente asegurar y apoyar este *élan* en creencias tramposas e incuestionables, ávidas de fundación y de identificación sustanciales? ¿Contra estas tendencias demasiado naturales de querer dar forma y figura presentables a la fuerza que nos empuja a

---

Socialista", Nº 11 de *Socialismo y Participación*, Lima), pero igualmente A. Flores Galindo (Cap. IV de *La agonía de Mariátegui*, Desco, Lima) han mostrado la originalidad.

71 Mi formulación se refiere a la filosofía bergsoniana de la vida.

72 R. Debray, *Critique de la raison politique*, Gallimard, p. 256.

73 Ver especialmente el ensayo titulado "El hombre y el mito" (en *AM*, pp. 23-28).

74 Pues, como dice Castoriadis, "*la detención de la interrogación es instituida y sellada por el mito*" (*Domaines de l'homme*, p. 437) que funciona mejor en las sociedades tradicionales con una "muy fuerte clausura informacional, cognitiva y organizacional" (*Ibid.*, p. 411).

luchar y a crear, no convendría más aprender a "reinventar la política"[75]?

Mi segunda interrogación es más directamente política y concierne esta vez a la depreciación y desvalorización de lo "democrático" operado por Mariátegui —siguiendo a muchos otros— en nombre de sus achatamientos, de sus perversiones y caricaturas parlamentarias-burguesas. En lugar de oponer así peligrosamente revolución y democracia, tal vez habría que volver a aprender y reinventar en conjunto el funcionamiento democrático de la revolución y la significación revolucionaria de la democracia. Pues en la medida que renuncia explícitamente "a toda fundamentación última" y no conoce "otra limitación que su auto-limitación"[76], el régimen democrático se instituye bajo el signo de una "invención" (C. Lefort) menos "burguesa" y más "heroica" de lo que creía Mariátegui: el único que brinda un espacio abierto de discusión y debate razonable a la pluralidad probablemente insuperable de los actores socio-políticos, tal vez resulta por ahí "el único régimen político trágico, el único que *arriesga*, que afronta abiertamente la posibilidad de su auto-destrucción"[77].

Para concluir me inspiro en algunas reflexiones de J. L. Nancy que creo susceptibles de ayudarnos a situar mejor y evaluar este pensamiento inventivo y expuesto de Mariátegui. Después del "cosmos" armonioso y finito de la tradición, regido por los dioses que distribuyen y reparten los lugares y sitios de cada uno y de todos, después de su reemplazo por el "universo" infinitamente objetivado y fragmentado a través de la potencia conquistadora de una tecno-ciencia que se toma por lugarteniente de los dioses desaparecidos, se habriría y presentaría, según Nancy, el "mundo" del tener-lugar, del espaciamiento y reparto infinitamente finito de nuestras existencias singulares[78]. Lo cual puede traducirse más metafóricamente: después del resplandor solar y del consumo sacrificial, después del hielo lunar de la petrificación

---

75 J. L. Nancy y Ph. Lacoue-Labarthe. *Le mythe nazi*, Ed. de l'Aube, p. 14.
76 Castoriadis, *Domaines de l'homme*, p. 417.
77 *Ibídem*, p. 418.
78 Cf, J. L. Nancy, *Corpus*, Ed, Métailié, p. 38.

positivista, comenzaríamos quizás a entrever la justa claridad del alba tal cual ella dejaría disponerse, trazarse y separarse "los contornos del aparecer, el comparecer de los cuerpos"[79]. ¿No es un amanecer semejante el que presenta, anuncia, desea y anticipa a su manera, "en la claridad de la utopía"[80] y su justicia, el "alma matinal" de Mariátegui?

79 *Ibídem*, p. 44.

80 La expresión es de Paul Celan, en "El meridiano"; E. Levinas la retoma en el artículo de *Noms Propres* consagrado al poeta judío ("Del ser al otro").

RESUMEN DE LA REUNIÓN

JUEVES, 22 DE OCTUBRE. SESIÓN DE LA TARDE.

El debate gira en torno a dos temas básicos: los vínculos entre Mariátegui y el marxismo por una parte, y por otra el sentido del mito en la obra de Mariátegui.

Según Fernández, Mariátegui practica un marxismo más libre que el que se conoce en Europa en la misma época, y utiliza a Lenin y Sorel para justificar sus teorías así como para considerar el marxismo dogmático desde el punto de vista crítico.

Para Letts, el mero empleo de la palabra marxismo-leninismo por Mariátegui implica, al contrario, una aceptación servil de la ideología dogmática impuesta desde Moscú.

Pero Melis recuerda que no existe un tipo único de marxismo y que el autor peruano no podía estar totalmente de acuerdo con una interpretación positivista de dicha ideología que favorecía la inmovilidad. Por eso se contentó con asimilar lo que más le convenía en las ideas de Lenin, de Sorel e incluso de Marx, sin reproducirlas en su totalidad. Por lo que se refiere a Stalin, Mariátegui no comparte su concepción de la política cultural. Mariátegui funda un Partido Socialista y no Comunista, sin seguir las recomendaciones insistentes de la Tercera Internacional, o sea de Stalin. En el debate entre éste y Trotsky, Mariátegui en un principio defiende al segundo y termina diciendo que Stalin representa mejor lo nacional. Por supuesto, Mariátegui ya había muerto cuando aparecieron los procesos de Moscú y sus terribles revelaciones.

Quijano observa una manera distinta de percibir la realidad en Mariátegui y en Marx por la visión más global que tiene el primero. Por otro lado, Mariátegui ve en el mito un instrumento movilizador del pueblo y un medio de reencontrar la identidad americana. No lo utiliza de forma oportunista sino que se vale de él para sacar del olvido la tradición. Ello no es

incompatible con la modernización deseada por Mariátegui, ya que preconiza una actualización de la sociedad en vez de una reconstrucción de la misma a raíz de su destrucción previa. Mariátegui busca una racionalidad alternativa, trata de mostrar la inutilidad de la negación sin propuesta de soluciones y defiende la idea de la evolución sin ruptura como única vía para evitar tanto el dogmatismo como el caos.

Acerca del romanticismo de Mariátegui y de su concepción de la democracia, Guibal explica que varios autores han definido a Mariátegui como un romántico por su oposición al racionalismo sistemático. Mariátegui no considera el arte sólo como un instrumento sino también como un elemento esencial en la vida humana cuya variedad y totalidad reivindica claramente. En cuanto a la democracia, no podía dejar de asociarla con la burguesía por lo que siempre pareció darle una connotación peyorativa en sus escritos.

Para Forgues, el mito revolucionario en Mariátegui no debe verse como una propuesta utópica, sino como un proyecto de futuro realizable.

MARIÁTEGUI Y LA REFLEXIÓN DE LO AMERICANO EN EL DISCURSO LITERARIO

ROBERTO ARMIJO

(París, Francia)

I

Lo asombroso en la obra ensayística de José Carlos Mariátegui, a la par del juego lúcido de su escrutar del pensamiento es la gama de sensibilidad de su registro afectivo. Su obra es apasionada, cargada de temblores y fineza de intuiciones. Incluso advertimos esta características de su genio en ensayos polémicos como *Defensa del Marxismo*. Esta pauta de su talento excepcional y la curiosidad de su intelecto para aproximarse al objeto, advierte para el lector y estudioso de sus libros, cierta afinidad con creadores de la alcurnia de José Martí y Rubén Darío que remozaron la prosa castellana e insuflaron giros de novedad y de cosmopolitismo a su producción ensayística. También aparece el giro en Rubén Darío y Martí por subrayar la importancia de lo americano.

Otro rasgo que advertimos modular sus notas por el estilo de la reflexión, es el eco de ensayistas de la estirpe de González Prada y de Sanín Cano, por la acentuación del peruano en el cuidado por enhebrar para darle mayor vivacidad a su criterio, del aguijón irónico a la sentencia polémica o el giro desacralizador. No podría dejar de subrayar en Mariátegui cierta inclinación por el fervor literario —no obstante el tópico erudito o culto— que recuerda al maestro dominicano Pedro Henríquez Ureña.

El acopio exuberante de la obra de José Carlos Mariátegui despierta la simpatía por el tono caluroso de sus trabajos, y la admiración por la eficacia de sus intuiciones.

II

El pensamiento medular del cosmos creativo de José Carlos Mariátegui es un convencimiento de la importancia para vivificar y darle concreción y voz a la personalidad espiritual americana, explorar el agua soterraña de la tradición. "El Arte —dijo— tiene necesidad de alimentarse de la savia de una tradición, de una historia, de un pueblo". Y fue más rotundo cuando expresó: "El pasado nos interesa en la medida en que puede servirnos para explicarnos el presente. Las generaciones constructivas sienten el pasado como una raíz, como una causa. Jamás la sienten como un programa". Estas citas obligadas nos interesan sobremanera para seguir con mayor claridad las líneas más fecundas de la anchurosa y profunda producción literaria de Mariátegui.

Veamos cómo el autor de *El Alma Matinal* busca apropiarse la tradición. La acepta como un simple ritual o trata de valorarla críticamente para mejor aclarar el presente histórico peruano que le tocó vivir. Esta exigencia de orden intelectual predomina en el juicio de Mariátegui y se convierte en el eje central de sus meditaciones. En esta forma la tradición adquiere carne y sangre y se multiplica en un abanico de voces y expresiones que conviven como raíces nutrices en el alma de la nación. Lo que significó examen constructivo para el joven escritor empapado de cosmopolitismo que siente el choque terrible del Perú empantanado bajo la dictadura de Leguía. La farsa de la cultura oficial peruana hería la sensibilidad del artista y comprimía de desaliento el talento del pensador. La época de aceleradas transformaciones a nivel mundial, influía en América Latina y resquebrajaba los cimientos de un país hundido en el pasado colonial.

Si ya el maestro Manuel González Prada, había señalado la ceguera y la insensibilidad de la oligarquía peruana, el ambiente oscurantista y virreinal ahogaba y mantenía en el sopor y la ignorancia al pueblo peruano, y sumida en el desamparo a las masas indias. En vano voces aisladas movilizaban corrientes de simpatía y de defensa del indio peruano que se volcaban en animosas páginas literarias o trabajos que adver-

tían de la injusticia de siglos que sufría el elemento más íntimo y auténtico de la peruanidad. El muro de la incomprensión, el egoísmo clasista, el desdén racista, se filtraban en los hábitos mentales y comportamientos sociales esquizofrénicos del habitante de la capital. En esta atmósfera de prejuicios que inmovilizaban el organismo todo del país, el joven escritor recién venido de Europa, tiene que elaborar las bases de su obra polémica y cargada de signos visionarios.

Aparentemente el Perú cambiaba. La economía se desarrollaba con empuje modernizador y la zona costera se convertía en el centro dinámico de la agricultura. Con la explotación intensiva de los suelos costeros y la introducción del azúcar y las actividades mineras, llegan los capitales extranjeros y surge la gran propiedad capitalista. Todo este ritmo modernizador fue controlado y favoreció a los sectores limeños y limitadamente a algunos propietarios de la tradicional oligarquía terrateniente del interior. Estas modificaciones, alteraron las relaciones en el seno de las clases dirigentes, y provocaron altibajos y crisis políticas durante varias décadas. En este contexto de violencia institucional, de reacomodos y transiciones de influencias imperialistas; final del prestigio del capital inglés y asunción del imperialismo americano como el mayor árbitro en lo económico y lo político, se reflejó como era natural en la escena del Perú de la década del 20, período que vitalizó la conciencia crítica de Mariátegui y que lo preparó para indagar el pasado histórico y explorar la tradición de su patria desde una perspectiva original que sobresale por la vivacidad del pensamiento y por la multiplicación crítica del enfoque. Había que realizar una radiografía a fondo de la historia del país y exponer con criterios convincentes las desviaciones y deformaciones de los intelectuales orgánicos de la oligarquía limeña. Esta tarea gigantesca la emprendió con ahínco y brioso júbilo ideológico, convencido de que las corrientes del socialismo propiciaban las pautas más positivas para abrir sendas y caminos nuevos. Esto significaba romper lanzas contra los prejuicios y mitos creados por los sectores dominantes que habían vivido como escasos de interés para interrogarse sobre el destino de la República oligárquica y que además habían aceptado participar en nuevas alianzas con la burguesía internacional para mejor ex-

plotar al pueblo peruano. Realizar esta desproporcionada hazaña, exigía además de la claridad de la reflexión, valentía para atacar como un nuevo Quijote el promontorio de mentiras y falsedades que había eregido el sistema. La labor se presentaba arriesgada y comprometía al joven Mariátegui a enjuiciar no sólo los aspectos más gruesos de la realidad histórica: tenía que prodigarse, que diversificarse en sus interpretaciones, apuntes y disquisiciones que rozaban los temas de la nación. Como periodista, los años de *La Razón* afinaron sus intuiciones. Como conocedor del minuto contemporáneo, sus crónicas europeas, recogidas en *La Escena Contemporánea,* habían clarificado su mente, y el entrenamiento en dilucidar las manifestaciones de la política mundial, le maduró el ánimo crítico y le proporcionó la agilidad y la disciplina intelectual que necesitaba para atacar con firmeza y con pasión los elementos que a su juicio impedían el desarrollo del Perú. Como instrumento para esta hazaña —que adquirió dimensiones continentales— José Carlos Mariátegui fundó la revista *Amauta* que devino en pocos años una verdadera fortaleza del pensamiento progresista de la época. *Amauta* se convirtió en una tribuna de divulgación de las corrientes socialistas y en sus páginas colaboraron los escritores más prestigiosos del Perú y América.

Su desarrollo intelectual se afirma repartiéndose en sus quehaceres de dirigente político, de periodista y crítico literario. Cosecha pródiga y vital para su meditación sobre las causas que entorpecían la conciencia colectiva de su patria. Ya González Prada había detectado el cáncer que consumía el organismo extenuado de un país que vivía repartido y sangrando. El Perú no era una verdadera nación. Había una geografía caprichosa que aislaba a las dos porciones demográficas fundamentales del país: la población andina y la población costera. A este capricho de la naturaleza, se sumaba la práctica política de una clase dominante que mantenía el atraso y fincaba su prosperidad económica en el latifundio y en la servidumbre del indio. Estas trabas impedían una real modernización del Perú y no podía haber un auténtico avance material del país que permitiera participar en la vida pública a los millones de indios iletrados y desarrollarse en verdad un proletariado moderno. El centralismo de Lima se beneficiaba del proyecto económico

dependiente, y el resto del país suspiraba hundido en la época colonial.

Su ilustración en los campos del arte, de las letras y la política se entrelazan en una urdimbre sólida que cada vez más profundizan sus preocupaciones creadoras. Este darse al artículo volandero, al comentario polémico, al ensayo presuroso y sesudo, tiene como centro irradiador su sensibilidad siempre atenta y perspicaz para tomarle el pulso a los acontecimientos. La labor cotidiana lo mantiene en sigilo y pronto para captar los temblores más imperceptibles del minuto. Hay como una ansiedad a flor de la palabra por prodigarse en ademán iluminador. Cierto agonismo que persevera por traducirse en nota constructiva. Este sentimiento apasionado, sesgo subjetivo de su gran personalidad, se reparte en ricos granos de fervor religioso. El lirismo que humedece el ritmo corto y afilado de sus frases, ayuda con ese don del misterio a su estilo que va completándose en un meditar sobre lo más hondo del ser peruano. Es en este caminar de su pensamiento que se dibuja el perfil de su discurso mejor adecuado a captar las vibraciones del alma americana que el autor de los *7 Ensayos* no sólo encuentra en las particularidades del paisaje, de los tópicos de la historia, de los arrastres de la tradición y los aportes culturales de los pueblos amasados en un revoltijo racial a través de la dominación española y los avatares de las luchas de la independencia y las zozobras y el caos de las repúblicas que se organizan en forma apresurada y nada preparadas para enfrentarse a la era moderna. Esta presencia variada y revuelta de la realidad americana, salta como un reto para el pensador con alma de artista.

Llama profundamente la atención el interés concienzudo de José Carlos Mariátegui por subrayar con ahínco el papel que tiene para su cosecha crítica el mito como fuerza organizadora del porvenir. El mito acoge los pálpitos cohesionadores, las vivencias soterrañas y espirituales de los pueblos, y el afán del gran artista es explorar en los manaderos del inconsciente colectivo ese fluir que carga de trance la obra de los verdaderos creadores. De ahí el incapié de Mariátegui por recalcar los elementos religiosos que movilizan las grandes acciones que se traducen en objeto de arte, en manifestaciones espirituales o en

gestas revolucionarias. El mito es una amalgama de realidad y misterio, que electriza con rayos de futuro y poesía la esperanza de los pueblos.

Acercarse a estos gestos mentales de Mariátegui, pueden extraviar el criterio sin imaginación. Es decir, el criterio ceñido al dogma, a la línea positivista —que tanto despreció y consideró frustante y pernicioso—. Este ademán henchido de sentimiento y confianza en la sensibilidad, aparta a Mariátegui del montón de escritores viciados y rendidos a la moda de un marxismo de gabinete. Así se explica entonces lo nutricio y original de sus reflexiones, de los giros personales que introduce al marxismo como concepción del mundo. En este enfoque tan personal, la plaza del mito es meollo y asunto del meditar, corona de su imaginación siempre removida por un aliento lírico, remozado por un intelecto a la caza del propósito oportuno y la semilla dadora de milagros.

José Carlos Mariátegui es un gran sensitivo. La solera de su imaginación inflama aceites y hierbas de sus paisajes y terrenos. De ahí esa grata compañía que comunica, ese diálogo que entabla y que excita. El sedimento de su imaginación está cargado de datos que se desenvuelven y juicios certeros. Su humanismo anima un sentimiento cristiano, fruto del calor hogareño, del temperamento familiar que es espiga crecida en los mantillos de la tradición cristiana de América. Aquí tenemos que ahondar la mirada para percibir el palpitar de lo que hace de José Carlos Mariátegui un pensador nuestro, un hombre de ideas surgido bajo los cielos de América, y que siguiendo las pautas de creadores de la altura de Martí, de Darío, se empaparon de otras tradiciones literarias y otras fuentes de pensamientos para mejor volar.

El rasgo de su reflexión tiene el contorno de lo prístino. No imita servilmente. Necesitó de adentrarse a los territorios de la vida contemporánea para explicarse con mayor aplomo y certeza, las oscuridades que ocultaban el rostro de su patria. Hijo de pueblos jóvenes, le otorga un lugar decisivo a la naturaleza. Cree y respeta el progreso, el avance de las ciencias, pero advierte el peligro, señala el dejo alienador de un progreso por el progreso. Sabe que por avatares de la historia, el continente descu-

bierto por Colón, ha llegado tarde a la cita. Los atajos de la historia se volvieron muros y cercos para nosotros. La esperanza entonces se forja en la lucha, en la creación limpia de ataduras, en la disquisición que no corte sus alas y se aliene en sus propias aventuras.

En estos años de formación de su pensamiento, Mariátegui recuerda las frases lapidarias de José Martí, cuando airoso de profecía advierte a las generaciones futuras del continente descubierto por Cristóbal Colón: "¿Ni en qué puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles? De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado naciones tan adelantadas y compactas. Cree el soberbio que la tierra fue hecha para servirle de pedestal, porque tiene la pluma fácil o la palabra de colores, y acusa de incapaz e irremediable a su república nativa, porque no le dan sus selvas nuevas modo continuo de ir por el mundo de gamonal famoso, guiando jacas de Persia y derramando champaña. La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyés no se desestanca la sangre cuajada de la raza india. A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe con qué elementos está hecho el país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país.

"Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza...". Y "Conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento es el único modo de librarlo de tiranías. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el orden más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas".

Este puñado de reflexiones de José Martí son preciosas para argumentar la solera americana del pensamiento de Mariátegui. El acopio polémico de su obra saturada de preocupaciones públicas por el destino de su república, atada al desarrollo y prisionera de sus alienaciones y desvíos ideológicos. El acontecer traducido en apretada savia de pensamientos por aclarar el destino del Perú, explorando su pasado para ubicar con mejor perspectiva el presente y el futuro, y en el centro de todo como una cosmovisión del porvenir del indio peruano, el sujeto de la historia de su patria y visión de su obra ensayística. Cómo podía vivir de espaldas a una realidad cotidiana que ocultaba el drama del indio peruano. Nada podía caminar o cambiar en el Perú si se continuaba insensible o ciego al clamor de millones de indígenas aventados a una existencia sin esperanza. Volcado el entendimiento en este nudo de preocupaciones, el acicate de una prueba de humanidad y gesto honesto era tornar su voz la multánime voz de los millones de indios mudos y para encarar esa tarea titánica se requería de una robusta fuerza de alma y de pensamiento. Todo esto encontramos en su obra más realizada y valiosa: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Es en este libro clásico del pensamiento latinoamericano que encontramos en ejecución admirable lo medular del pensamiento de Mariátegui. Es una obra síntesis de su desarro-

llo como pensador y artista, y el ánimo de lo más puro y libre del fervor americano se concentra en irradiaciones y sugerencias que mantienen su trascendencia y visión iluminadora.

III

El sentir americano de José Carlos Mariátegui está animado por la convicción de un ideario que aprovecha lo mejor de la cultura universal. El cosmopolita nutrido de todas las literaturas y corrientes espirituales necesita los aires del mundo para mejor penetrar el mundo reducido de su patria. La lucidez del hombre de letras militante y curioso por abrevar en todas las literaturas y atisbos del pensamiento, se siente más alerta para explorar los reacios desiertos de su comarca. Es este sentir apresurado de imaginación y de meditares que introduce en su escritura un ligero toque periodístico —pero qué calidad de periodismo— que al final deviene ansiosa interrogación o zarpazo o simple requiebro agudizado por el estilete de la ironía o el dientecillo satírico que no deja en paz.

El escritor tiene en sus manos un instrumento preciso y condensado en su maduro reto a la complejidad de la tarea. No se puede abandonar el gozo de una creación que no esté orientada a cimentar con mayor profundidad su visión de las cosas. Cierto agonismo intelectual, avivado por un ideal, por un misticismo creador que se resuelve en energía y convicción por atacar las trabas y rémoras que adivina perniciosas para el cambio y progreso del Perú. Este ejercicio va modelando desde el fondo a la superficie un cuerpo de interpretación que a saltos y sesgos se condensa en gérmenes de atisbos que se alimentan del pasado histórico del país y de la realidad que cotidianamente las masas indias —a pesar de su opresión— van construyendo en formas de una cultura vivaz, persistente y enterrada en un vibrar psicológico que exprese su potencia y vitalidad. El indio peruano no ha sido destruido. Ha logrado resistir con heroísmo los siglos de servidumbre y oponerse con terquedad y perseverancia al conquistador. Este rescate de lo más valedero de nuestra idiosincracia, Mariátegui lo recibió como pálpito de una tradición literaria que se remonta al siglo pasado, y que en

los tiempos del Modernismo se concretó como un filón inagotable de notas nuevas en verso y prosa.

No bastaba el sentimiento de la naturaleza, los rasgos de los hechos históricos o el dato de costumbre para significar que el sentimiento de lo americano modelaba el discurso literario.¿En este panorama espiritual el hombre original de América dónde estaba? ¿Qué derroteros había seguido el proceso cultural de lo nuestro, desde la época de la colonia, pasando por el período republicano, hasta desembocar a la etapa de integración al mundo moderno? Se desconocían las pautas, los atajos y sendas para teorizar sobre el fenómeno. Había apuntes, esbozos, tentativas más o menos plausibles, pero la claridad de la argumentación no acababa de cuajar. El elemento más esencial, hablo del hombre, se esfumaba en la masa de juicios sobre la cultura americana y sus tradiciones. Convencidos de que éramos pueblos jóvenes, con tradiciones relativamente recientes, pecábamos de improvisados. La conciencia de esta falla es el hallazgo de José Carlos Mariátegui y la tentativa para solucionar esta carencia son sus libros *Peruanicemos al Perú* y sobre todo, su libro inmortal *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

IV

El esfuerzo totalizador de *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* es su máxima virtud. Hay una exploración a fondo, una indagación que se prodiga a los aspectos más palpitantes de la realidad y la historia del Perú. Es un libro ejemplar de meditación, de requisitoria, de jerarquía intelectual. Mariátegui se asoma armado de los mejores instrumentos analíticos para explicarse el enigma de su patria. No se abandona al argumento trillado o el tópico festinado. Su lenguaje ha ganado en soltura y penetración, y se vuelca no sólo a tratar los aspectos más áridos e intrincados como la economía, el problema del indio, el problema de la tierra, de la educación, del factor religioso y el sistema político y administrativo, también se prolonga en un intenso divagar sobre el proceso literario del Perú.

Armado de todos los instrumentos eficaces de la reflexión y maduro el pensamiento para adentrarse en la historia de su

patria, el resultado se concreta en su convicción de un cambio verdadero del país que transforme las caducas estructuras económicas heredadas de la colonia, y que se modifiquen las relaciones sociales e ideológicas de una sociedad amputada del miembro más natural de su organismo como nación: el indio.

La sección que se explaya en examinar el desarrollo de la literatura peruana, no es una digresión, una exploración inoportuna. Para Mariátegui es una evidencia que es a través de la literatura de los pueblos que mejor se descubren los rasgos de una fisonomía colectiva, los valores más entrañables y perdurables de una tradición que aglomera en rica y variada dimensión todos los valores de su idiosincracia y de su espiritualidad. Estos valores encontró Mariátegui en el Inca Garcilaso de la Vega y elogió en la poesía genial de César Vallejo.

V

Hace casi 100 años que Manuel González Prada en "Nuestros Indios", planteó el problema más explosivo del Perú, y sentó las bases de una preocupación que tendrá sus frutos en la política, las artes y las letras contemporáneas de la tierra de José María Arguedas. El problema candente continúa sin solución, y los avatares del destino histórico se presentan para el país cargados de tormenta. La semilla regada por el fuerte luchador y escritor extraordinario que fue González Prada, se prodigó en cosecha ubérrima. El mantillo estaba propicio y las fuertes lluvias han humedecido la tierra reseca. Los movimientos y temblores remueven los muros y resquebrajan las rocas. El pensamiento del poeta de las *Baladas Peruanas*, floreció en la obra estremecedora del cholo Vallejo, y se reprodujo en prosa intencionada y potente en los cuentos y novelas del autor de *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*. Ya en Mariátegui la línea del meditar se había condensado en soflama, resplandor único y chisperío. En el fondo de la actual oscurana del Perú arde este fuego sin término, y las observaciones de Alexandre de Humboldt, no han modificado desde el 18 de enero de 1803, la realidad profunda del Perú. El sociólogo peruano José Matos Mar, en 1984, en su libro *Perú hoy, desborde popular y crisis del Estado*, reconoció este terrible drama. Las interrogaciones de

Mariátegui continúan actuales por su trascendencia y su calar hondo en su desgarradora verdad. Sus preocupaciones literarias se mantienen sostenibles por el desarrollo posterior de la cultura social y política de su país. Las mismas fuerzas oscurantistas, alienadoras, mantienen en la ignorancia y la servidumbre a millones de indios. Hoy más que nunca el discurso de Mariátegui demuestra su validez y su objetividad.

Cierro este ensayo con las siguientes palabras de Vargas Llosa, aparecidas en el periódico español *El País* (domingo, 4 de octubre): "Se trata de una vieja historia que comenzó hace casi cinco siglos, con el trauma de la conquista. Ella estableció en la sociedad peruana, una división jerárquica entre la pequeña élite occidentalizada y próspera y una inmensa masa de origen indio, miserable, a la que aquélla discriminó y explotó sin misericordia a lo largo de toda la colonia. A diferencia de otros países latinoamericanos, como Argentina, Venezuela o México, donde el crecimiento de la clase media y el mestizaje amortiguaron los antagonismos sociales y permitieron una modernización de vastos sectores del país, en el Perú aquella esquizofrenia histórica ha continuado: hay dos naciones, casi impermeables la una a la otra, que conviven en una tensa y recelosa animadversión recíproca".

París, 8 de octubre de 1992



SALOMON LIPP

ASPECTOS LITERARIOS EN LA OBRA DE MARIÁTEGUI

SALOMON LIPP

(Montreal, Canadá)

Quisiera compartir con ustedes algunos pensamientos de una manera bastante desorganizada —al azar, por decirlo así— acerca de una serie de comentarios, hechos por José Carlos Mariátegui, con referencia específica a la literatura y al arte de su tiempo, comentarios que revelan una gran variación temática.

Ya que este año el mundo occidental está observando el quinto centenario de la llegada al Nuevo Mundo de Cristóbal Colón, no estaría fuera de lugar mencionar que el 23 de julio de 1926, en una entrevista publicada en la revista *Mundial*, de Lima, le preguntaron a Mariátegui: —¿Cuál es el personaje que más admira Ud? Y la respuesta: Cristóbal Colón[1].

Creo que los acontecimiento recientes en el mundo socialista nos incitan a hacer una nueva apreciación del pensamiento de Mariátegui, con referencia especial al papel histórico que desempeña el escritor. Sería una aventura fascinante proyectar los comentarios pertinentes del Amauta hacia las circunstancias actuales, y tratar de adivinar hasta qué punto y en qué medida pueden aplicarse éstos al escenario del momento. ¿Qué habría dicho Mariátegui si hubiera estado con nosotros en este coloquio? Y no me refiero únicamente a lo que sucede en Europa, sino también en su propia patria, respecto a Alberto Fujimori, Vargas Llosa y Sendero Luminoso. ¿Qué habría pensado de la Teología de la Liberación?

Pero todo eso es pura especulación. Preferimos creer que seguiría hablando y escribiendo con su criterio amplio, su

---

1 Citado en Mario Gutiérrez V., *Vanguardia del teatro: Mariátegui y Pirandello*, Ediciones Quilca, Lima, 1982, pág.69.

postura anti-dogmática, pero sin renunciar los principios básicos de un revolucionario convencido.

Bien se sabe que su camino hacia el socialismo revolucionario pasó en su fase inicial por la literatura. Para Mariátegui lo importante no era la interpretación académica de problemas y fenómenos literarios por sí mismos; lo importante era más bien la misión social de la literatura.

Una de las lecciones provechosas que sacamos de una relectura de la crítica literaria de Mariátegui es la del estudio de la literatura con visión integral, i.e., no exclusivamente estética. En otras palabras, para una interpretación profunda del espíritu de una literatura, la mera erudición literaria no es suficiente. No se trata de una literatura de propaganda, sino de las luchas sociales de las cuales debe nutrirse la estética. En esta orientación se juntan moral y estética. El arte no es desinteresado; tiene un compromiso social. En fin, la crítica social y la crítica literaria deben armonizarse.

En los períodos tempestuosos de la historia ningún espíritu sensible —sobre todo el escritor— puede colocarse al margen de la política. En tiempos de crisis y de desorientación, nos aconseja Ortega y Gasset, hay que ensimismarse, reiterarse dentro de sí mismo, fortalecerse espiritualmente, para lanzarse otra vez al mundo; renovarse, formar nuevos proyectos y seguir luchando.

Parece evidente que el rol del escritor, del intelectual, en general, con todas sus caracteríticas positivas y negativas, no ha cambiado mucho. Quedará hoy día, más o menos el mismo, i.e., como fue el caso hace setenta años —época de inquietudes, de conflictos, de crisis— cuando escribió el Amauta.

El escritor, como nos recuerda el argentino Eduardo Mallea, no debe limitarse exclusivamente a la observación de los fenómenos ambientales. Al contrario, debe participar, según sus capacidades, en los grandes movimientos sociales. En otras palabras, debe ser un escritor agonista y no un espectador.

Mariátegui lo había dicho antes, al expresar su admiración por Unamuno: agoniza el que vive luchando. La agonía

equivale a la lucha. Pero, claro, no todos los escritores saben luchar de la misma manera. Algunos no pueden; prefieren aislarse por completo. Por ejemplo, Mariátegui nos cita el caso del poeta José María Eguren. Eguren representa la poesía pura, nos dice Mariátegui. Se encierra en su torre de marfil, divorciado de las corrientes sociales y políticas. Le son ajenos los problemas del indígena del Perú, ni tampoco conoce la civilización burguesa occidental[2].

El mundo literario de Mariátegui es ancho, pero lejos de ajeno. Recurre a varios autores extranjeros para ampliar su discurso sobre la relación entre el artista y la sociedad, sobre la *manera* de protestar contra las injusticias, contra la decadencia y la crisis. En algunos autores está unida la protesta con la rebeldía; en otros resultan momentos de frustración y de desesperanza.

Nos ofrece Mariátegui el caso trágico del poeta ruso, Alejandro Blok. La más intensa vida de Blok transcurrió entre 1905 y 1917, dos fechas que encierran el período en el cual se incubó la revolución bolchevique. El fracaso de la revolución de 1905 creó en Rusia una atmósfera de pesimismo y desesperanza. La literatura de ese tiempo es trágicamente nihilista y negativa. Es la literatura de una derrota[3].

Blok es uno de los personajes atormentados y débiles de aquella literatura. Sin embargo, Mariátegui lo trata con simpatía. Blok —dice— quería ser el poeta de la revolución rusa; no fue su culpa si no pudo serlo por mucho tiempo. Blok mismo reconocía su propio mal. La revolución reclamaba esfuerzos heroicos, y en esa tensión se quemó la voluntad del poeta, y se suicidó. Según Mariátegui, el alma del poeta ruso había absorbido todos los venenos de una época de decadencia.

A Blok le preocupaba la posición del intelectual frente a la revolución social. Sabía cuál era el mal de los intelectuales; reconocía su impotencia. Se sumó a la revolución bolchevique,

---

2 "Eguren" en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editorial Universitaria, S.A., Santiago de Chile, 1955, págs. 218-27.

3 "Alejandro Blok" en *La Escena Contemporánea*, Biblioteca Amauta, Lima, 7ma. edición, 1976, pág 125.

pero no podía rehacer su vida. Ya se había metido demasiado en el mundo abúlico y alcohólico.

Se interesaba Mariátegui en otro poeta ruso, Sergio Essenin. Este romántico exaltado, contagiado del entusiasmo por los primeros años de la revolución bolchevique, cantaba con una estridencia lírica las proezas de la nueva sociedad. Fue una época muy propicia para la producción poética.

Pero la revolución no pudo seguir alimentándose indefinidamente de la poesía, o mejor dicho: vice-versa. Se inauguró el período de la NEP (Nueva Política Económica), período prosaico de trabajo, de reorganización. Se cambia el ritmo y Essenin, individualista exagerado, no puede ajustarse al cambio. Sufre su entusiasmo; sobreviene la desilusión. Ya no puede escribir. "En mi pueblo —escribe— soy un extranjero. Mi poesía aquí no sirve más"[4].

Los comentarios que hace Mariátegui sobre Essenin y su circunstancia nos traen a la memoria algunas observaciones del Amauta, en cuanto a los intelectuales en general. Mariátegui mantiene que éstos suelen resistirse a la disciplina de un partido, de un programa. Su sentido de individualidad, en muchos casos, se manifiesta en forma excesiva. Hay que subrayar que el intelectual es condicionado por sus circunstancias, lo que puede servir para explicar su ambivalencia en muchos casos. Puede tener los mismos intereses y prejuicios que el hombre común. O, como lo expresa Mariátegui de una manera tan sabrosa:

> *"El intelectual, como cualquier idiota, está sujeto a la influencia de su ambiente, de su educación, de su interés. Su inteligencia no funciona libremente. Tiene una natural inclinación a adaptarse a las ideas más cómodas, no a las ideas más justas"*[5].

---

4 "Sergio Essenin" en *Crítica Literaria*, Editorial Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1969, pág. 198.

5 *La Escena Contemporánea*, *op, cit.*, pag.117.

El elogio que hace Mariátegui de la novela del ruso, Fedor Gladkov, es significativo[6]. El caso Gladkov nos ofrece un contraste respecto de Blok y Essenin. Mariátegui enfatiza que *El Cemento* (título de la novela de Gladkov), no es una obra de propaganda. Describe los conflictos morales que surgen durante la revolución bolchevique; revolución que no muestra una faz risueña. La obra de Gladkov es un buen ejemplo del realismo proletario, escribe Mariátegui. No es un folletín que busque satisfacer al lector de una manera infantil, con protagonistas idealizados y un "happy ending" a la Hollywood. Hay fracasos y desilusiones, pero aparecen elementos heroicos a pesar de eso. La revolución no es idílica, y por eso —por la manera de tratar el tema, se siente atraído Mariátegui al libro.

El Amauta parece oponerse a una línea rígida, controlada por un partido político que dicta la trama y el desenlace de una obra revolucionaria. Su interés no es unilateral; no se halla sujeto a dogmas. No se adapta a fórmulas estereotipadas.

Mariátegui sigue describiendo otras maneras de protesta. Nos trae el caso de Panait Istrati, nacido a fines del siglo pasado de un padre griego, contrabandista, y una campesina rumana. Istrati, vagabundo, escritor angustiado, escribía de la vida de los contrabandistas y los bandidos de Rumania, en rebeldía contra el Estado. Istrati sirve para ilustrar otra manera de luchar. Es un rebelde, pero no un revolucionario, nos dice Mariátegui[7]. Hay una diferencia muy importante. Un rebelde, poseído de un temperamento impaciente y apasionado, puede condenar un sistema ideológico a base de un incidente aislado y desafortunado —como lo hizo Istrati con referencia al sistema soviético. En cambio, un revolucionario es más disciplinado y prosaico, sobre todo cuando se trata de la construcción de una nueva sociedad. Puede tolerar más lapsos.

Al discutir la nueva literatura de la época revolucionaria, Mariátegui no puede evitar el viejo problema de la relación entre el espíritu de una obra y su técnica. La técnica, sostiene, no

6 *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Empresa Editora Amauta, Lima, 3ra Edición, 1964, pág.217.
7 "Panait Istrati" en *Crítica Literaria*, pág.91.

es el único rasgo del arte "nuevo". No se puede aceptar como nueva una literatura que trae sólo una nueva técnica. Esta debe corresponder a un espíritu nuevo también. Si no, lo único que cambia es el decorado. Una revolución no se contenta con conquistas formales. "El sentido revolucionario de las escuelas contemporáneas no está en la creación de una técnica nueva. No está tampoco en la destrucción de la técnica vieja"[8]. Además, no todo el arte nuevo es necesariamente revolucionario, ni es tampoco verdaderamente nuevo.

En una discusión que trata de la crítica literaria, no se puede pasar por alto una referencia a los términos "alma matinal" y "alma crepuscular". El primero representa para Mariátegui la clase obrera y revolucionaria. El otro es la encarnación de la burguesía, clase decadente. Estas dos almas sugieren otras dos: la encantada y la desencantada. El alma encantada —título de una obra de Romain Rolland— es el símbolo de los que van a forjar una nueva civilización; la desencantada —de la cual nos ha hablado Ortega— es el alma de la decadente civilización burguesa.

Mariátegui creía que la civilización burguesa había caído en el escepticismo, y que sufría de la carencia de una esperanza, de un mito. Y aquí distingue el Amauta entre arte decadente y arte de un período de decadencia socio-económico. No todo el arte del sistema burgués es decadente o degenerado. El arte de un período decadente, mantiene el Amauta, puede ser vigoroso. Y pregunta: ¿Cuándo es decadente un arte, una literatura? Y la respuesta: Cuando el lenguaje estético es incapaz de captar la nueva realidad.

Después de la primera guerra mundial surge la angustia del hombre, su destino cada vez más inquietante y problemático. Es un período, caracterizado por el subjetivismo y el relativismo. Mariátegui encuentra en el arte elementos irracionales y destructivos. Se siente atraído al arte anti-intelectual, por ejemplo, de Pirandello, a pesar de que éste flirteaba con el fascismo. En la obra de Pirandello se borran las barreras entre la

8 *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1ra edición, 1959, pág.19.

realidad y la ficción. Los personajes de la fantasía no son menos reales que los de carne y hueso. A veces son más reales[9].

¿Qué se puede sacar de todo lo que se ha dicho hasta ahora? Que los dos conceptos, decadencia y revolución, pueden coexistir, no sólo en la misma sociedad, sino también en el mismo individuo. Las escuelas literarias no tienen el mismo valor en todas las épocas. Cada época las entiende desde su propio punto de vista. Esta variación se extiende a los autores también. La inquietud en algunos es desesperación en otros. En algunos destaca el sentido escéptico; en otros, una afirmación[10].

En fin, en el arte de vanguardia —puede decirse— se confunden elementos de revolución con los de decadencia —todos éstos, expresiones de protesta contra el sistema socio-económico, como, e.g., el cubismo, el surrealismo, el futurismo, el dadaísmo, etc.

Por ejemplo, el dadaísmo tenía una vinculación con el surrealismo. Pero mientras que el surrealismo fue atraído al comunismo, el dadaísmo en cambio, no quería tener nada que ver con el cuadro socio-político. Dadá no quería ser una doctrina o una escuela. Prefería el escepticismo y el humorismo. No creía en nada; era nihilista —perspectiva bastante estéril, manera negativa de reaccionar contra la decadencia. Tristán Tzara, fundador del dadaísmo, había exclamado: "Dadá está contra lo futuro. Dadá ha muerto. Dadá es idiota.¡Viva Dadá!"[11]. Y Mariátegui sigue: El dadaísmo se complace en la incoherencia y en el desorden. En otras palabras, el dadaísmo fue una reacción contra el intelectualismo, un escape del pensamiento racionalista.

Para resumir: las reacciones frente a la realidad social, manifestadas por el vanguardismo literario, son múltiples. Mariátegui nos explica que no hay una correlación necesaria entre un movimiento literario y las condiciones decadentes o revolucionarias. El término mismo, "revolucionario" puede representar un movimiento reaccionario. El mismo término

9 *El artista...op.cit.*,pág.184.
10 *Ibídem*..pág.30.
11 *El artista...op.cit.*, pág.66.

"futurista" puede tener dos significados y llevar a dos resultados contrarios. Por ejemplo, los futuristas rusos se adhirieron al comunismo; los futuristas italianos al fascismo. Los vanguardistas italianos estaban convencidos de que el fascismo fue la revolución[12].

Un capítulo de sumo interés trata de la obra de Anatole France. Según Mariátegui, la época de France es crepuscular, época fatigada en que madura la decadencia burguesa. France satiriza a la burguesía, escribe el Amauta, la muerde con sus dientes[13]. El socialismo para este escritor francés es una etapa del progreso. Siempre defendía a los pobres, a los herejes. La tragedia de France es que nació demasiado tarde para creer en los mitos de la burguesía y demasiado temprano para rechazarlos por completo. Por eso, la obra de France no ha podido ser una aurora, sino un crepúsculo. Sin embargo Mariátegui reconoce el valor del francés. Y aunque éste fue atacado por la derecha política, y también por algunos elementos extremistas de la izquierda, Mariátegui lo trata con simpatía y respeto.

Mariátegui estaba convencido de que presenciaba el crepúsculo de la civilización occidental, lo cual hace pensar en la tesis de Spengler, o sea, que el fenómeno más importante de la historia de la humanidad era el nacer, florecer y declinar de las culturas. Tenía fe. Creía que esta civilización occidental contenía el embrión de una civilización nueva, y que la revolución bolchevique estimulaba la creación artística.

Queda mucho todavía en el tintero, pero los límites de tiempo impiden una ampliación del tema. Se pudiera añadir una lista enciclopédica de datos, de los más variados; artículos y comentarios sobre César Vallejo, Henri Barbusse, George Bernard Shaw, Waldo Frank, Máximo Gorki, Stefan Zweig, Valle-Inclán, etc. Pero esto tendrá que esperar hasta otra ocasión.

El retroceso contemporáneo del mundo socialista, diría Mariátegui, es un lapso transitorio. Tarde o temprano tendrá que triunfar la idea socialista, insistiría el Amauta, —si no según el modelo soviético, pues, en otra forma. Y pudiera

12 *Ibídem*, pág.20.

13 "Anatole France" en *La Escena Contemporánea*, *op.cit.*,pág.125.

agregar también que no ha sufrido la idea socialista; sólo cayó el régimen, el sistema político, porque estaba en manos de una burocracia: que la idea misma fue corrompida.

Así hablaría un revolucionario convencido, de una fe inquebrantable. Pero, ¿quién sabe? Tal vez es mejor que no hubiera presenciado el desastre de los últimos tres años. Habría sufrido demasiado, y ya había sufrido bastante en la vida.

APORTE DE MARIÁTEGUI A LA CRÍTICA DE LAS OBRAS ESCRITAS POR MUJERES

VIOLETA BARRIENTOS

(Lima, Perú)

Para evaluar verdaderamente el aporte de José Carlos Mariátegui a la crítica de las obras escritas por mujeres, me parece indispensable recordar el nuevo camino que Mariátegui diseñó en el campo de la crítica literaria en general, involucrando su reflexión dentro de una visión global de la sociedad peruana y de su evolución.

La aparición del "Proceso de la literatura" como parte de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en los años 20, abrió el camino a una nueva historia de la literatura peruana.

Que el ensayo sobre la literatura pertenezca a un conjunto dedicado a interpretar la realidad social de un país ya nos indica una visión en la que el estudio de una literatura nacional no puede desligarse de una relación con la estructura social del país en que es producida. Esta concepción de la crítica literaria en Mariátegui marcó una ruptura con la crítica literaria en vigor; creación y crítica se sumían en un espíritu colonialista hasta entonces.

Si bien el rol de la crítica no es sólo evaluar en retrospectiva la literatura ya producida sino formular un balance del proceso literario en curso con proyección al futuro, Mariátegui hace un recorrido retrospectivo dando un juicio de valor que implícitamente encierra una intención que apunta el futuro: propiciar un cambio en la misma creación literaria. En sentido inverso a la habitual práctica de efectuar una crítica *a posteriori*, su crítica estaría alentando un nuevo espíritu de creación, una creación bajo otro horizonte de expectativas: la

literatura peruana tendría que sacudirse de la ideología colonial y asumir ella misma su propia identidad americana. Para el autor de los *Siete ensayos*, la praxis crítica y creativa han de ser revolucionarias.

El mensaje que recibimos del discurso de Mariátegui, perceptible desde el planteamiento total de su obra hasta su desarrollo interno, es la consecución de una identidad propia. "No habrá literatura hispanoamericana hasta que no haya Hispanoamérica" había dicho ya el cubano José Martí. No habrá entonces discurso mientras no haya sujeto que lo formule, no habrá discurso propio mientras no haya identidad definida y asumida y, en sentido contrario, es por medio del discurso que el sujeto declara su existencia; *cogito ergo sum*.

Dentro de la perspectiva de reflexión señalada no puede dejarse de mencionar aquí a dos mujeres, críticas literarias americanas, Jean Franco y Beatriz Pastor, que en los últimos años han formulado varias interesantes observaciones sobre el asunto que nos preocupa.

Dice la primera: "Durante los últimos años se han cuestionado varios de los supuestos en que se basaban las historias de la literatura latinoamericana, a la vez que se ha registrado un creciente interés en las historias suprimidas u ocultas por el discurso nacional"[1].

Dicho con otros términos, para Jean Franco recién se empieza a tener en cuenta en la crítica hispanoamericana los aspectos de la historia literaria deliberadamente omitidos por la sociedad patriarcal surgida de la conquista.

En cuanto a la segunda, intenta encontrar una explicación a dicha situación. Afirma, entre otras cosas: "En el contexto de Latinoamérica y de países del tercer mundo en general el problema de reevaluación del canon aparece ligado al proceso de formulación de modelos teóricos que permitan, no sólo la inclusión de textos, muestra de distintas producciones literarias

---

1 Franco, Jean. " Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo ". *Casa de la Américas*, n° 171, 1988. La Habana, Cuba.

propias de sus realidades socio-culturales, sino la crítica de esas producciones consideradas globalmente y en su especificidad desde una perspectiva no reduccionista que supere las distorsiones de un acercamiento de raíces eurocéntricas", agregando a continuación: "Dicho de otro modo, es importante abordar la problemática de la definición del canon sin centrar esa tarea en un mero proyecto de remediar 'omisiones' o de completar el canon mutilado. Hay que comenzar por una reflexión que aborde críticamente la naturaleza misma de ese canon tradicional en relación con sus procesos de formación (raza, clase, imperio, etc.)"[2].

Para Beatriz Pastor la tarea de la nueva crítica literaria no debe consistir por consiguiente tan sólo en restablecer la autenticidad de una historia falseada y mitificada, sino de reinterpretar y reevaluar las condiciones mismas de producción.

Esta reevaluación incluiría, según precisa la autora, por lo menos los siguientes puntos:

1. Revaluación de la historia en todas sus versiones —desprestigiados o/y útiles— desentrañando la naturaleza de sus ausencias y el significado e implicaciones de su utilidad.
2. Consideración del problema racial y sus implicaciones.
3. Incorporación de las aportaciones del pensamiento crítico feminista y de sus categorías de análisis con frecuencia notoriamente ausentes de las preocupaciones de una crítica[3].

Es notable reconocer una respuesta a estos vacíos por los que se cuestiona la crítica actual, ya en los años 20 en la obra de José Carlos Mariátegui. El ensayista hace una reformulación de los criterios de la crítica, y al mismo tiempo altera la que venía siendo la historia oficial de la literatura en el Perú. La novedad de su enfoque radica en el reconocimiento de que ni la obra literaria, ni el artista se sustraen al contexto socio-histórico en que viven. No hay creación que no sea una toma de posición, rasgo que la crítica no debe dejar escapar.

---

2 Pastor, Beatriz. " Polémicas en torno al canon: implicaciones filosóficas, pedagógicas y políticas ". *Casa de las Américas*, n° 171, La Habana, 1988.

3 *Idem.*

Esta nueva visión de la literatura le permite reconocer el carácter colonial de la literatura republicana del Perú y reconocer la existencia de discursos diferentes al discurso homogeneizador y eurocéntrico presente en el modelo intelectual republicano. Se trata pues, a nuestra manera de ver, de la indagación por una identidad propia, libre de dependencia alguna. En este camino, distingue la presencia de varios grupos sociales cuyas caracteríticas singulares se plasman también en la literatura.

En referencia al indio, sustento de base en la obra de Mariátegui hacia la conformación de la cultura peruana, se dice :

Si el indio ocupa el primer plano en la literatura y el arte peruanos no será, seguramente, por su interés literario o plástico, sino porque las fuerzas nuevas y el impulso vital de la nación tienden a reivindicarlo[4].

Sin embargo son otros y no los propios indios los que en la literatura servirán de interlocutores :

La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla[5].

En relación a otros grupos culturales en el Perú, como los chinos o los negros, Mariátegui sostiene:

El chino y el negro complica el paisaje costeño. Ninguno de estos dos elementos ha aportado aún a la formación de la nacionalidad valores culturales ni energías progresivas. [...] El chino, en suma, no transfiere al mestizo ni su disciplina moral, ni su habilidad de agricultor y artesano. Un idioma inasequible, la calidad de inmigrante y el desprecio heredi-

---

4 "El proceso de la literatura ". En: *Siete ensayos...* de José Carlos Mariátegui,*Obras Completas*, Vol. 2., Empresa Editora Amauta, Lima,1989, p.33,3.

5 *Ibíd.*,p.335

tario que por él siente el criollo se interponen entre su cultura y el medio[6] .

Mariátegui, constata una situación de alienación que ha perdurado por la calidad de esclavo en que el negro se vio inorporado a la sociedad colonial:

El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería, aparece más nulo y negativo aún. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie[7] .

Mariátegui se refiere al particular caso del Perú, en el que se construye una cultura nacional para la cual el indio se constituye en primera figura, oponiéndosele todo otro elemento que se asimile a la cultura colonial. Así refiriéndose al indigenismo en la literatura dirá:

El indio no representa únicamente un tipo, un tema, un motivo, un personaje. Representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu. No es posible, pues, valorarlo y considerarlo desde puntos de vista exclusivamente literarios, como un color o un aspecto colonial, colocándolo en el mismo plano que otros elementos étnicos del Perú[8] .

El indio según el ensayista, tiene el derecho a prevalecer en la visión del peruano de hoy, por "el contraste entre su predominio democrático y su servidumbre —no sólo inferioridad— social y económica", en tanto que el chino y el negro transplantados al Perú pierden el sustento de su cultura y terminan asimilándose a la cultura colonizadora.

Otra alteración a la historia literaria oficial vigente la constituye el reconocimiento de la existencia de una particularidad femenina. Mariátegui se refiere a la "poetisa" como "fenómeno de nuestra época" y le otorga rasgos propios por los que "se ha emancipado y diferenciado espiritualmente del hombre".

---

6 "El proceso de la literatura" *En: Siete ensayos, op.cit.*, pp.340-342.
7 *Ibíd.*, p. 342.
8 *Ibíd.*, p. 332.

Insiste en su diferenciación nuevamente al decir: "La poesía que no tenía el signo del varón, no tenía tampoco el de la mujer —virgen, hembra, madre. Era una poesía asexual. En nuestra época, las mujeres ponen al fin en su poesía su propia carne y su propio espíritu"[9].

Es interesante hacer notar que en las escuetas líneas que Mariátegui redacta para señalar la idea de la particularidad de una obra literaria femenina que habría de ser producto de un grupo humano específico, defina como rasgos femeninos los de "virgen, hembra y madre". Al denotar la especificidad de la escritura femenina se aporta en el sentido de no homogeneizar, de no generalizar allí donde hay diferencias; de reconocer la existencia de una identidad propia particular. Sin embargo, se corre al mismo tiempo el riesgo de adjudicar a esa nueva identidad "descubierta", rasgos contaminados por una visión que es ajena a esa identidad; en este caso, el atribuir rasgos puramente sexuales (*virgen, hembra, madre*) a lo femenino corresponde a una perspectiva masculina. Esto se reafirma en la siguiente cita: "...la poesía tiende a una actitud nihilista, deportiva, escéptica, en las poetisas tiene frescas raíces y cándidas flores"[10].

Al dotar de características propias al discurso femenino, Mariátegui tropieza en los estereotipos vigentes de una ideología patriarcal.

Mariátegui, en su "Proceso de la literatura" fija su atención en el género lírico, en la poesía, a la cual asocia a la mujer: "Un escritor de brillantes intuiciones, Félix del Valle, me decía un día, constatando la multiplicidad de poetisas en el mundo, que el cetro de la poesía había pasado a la mujer. Con su humorismo ingénito formulaba así su proposición: 'la poesía deviene un oficio de mujeres'. Esta es sin duda una tesis extrema"[11].

Es difícil imaginar un discurso alternativo siendo parte de un sistema discursivo totalizante. ¿Cómo formular entonces, cómo definir lo que nunca ha sido definido en otros términos?

9 "El proceso de la literatura". En: *Siete ensayos*, *op.cit.*,p.322.
10 *Ibíd.*, *p.* 323.
11 *Idem.*

En relación a la narrativa es notoria, en su recorrido de la historia literaria peruana, la ausencia de una de las primeras figuras de la novela indigenista en el Perú, Clorinda Matto de Turner, considerando el rol central que tuvo ella en cuanto a la denuncia de la situación del indio y la expresión de un grupo de mujeres a fines del siglo XIX.

Volviendo a donde empezamos, a las carencias de la actual crítica literaria latinoamericana y a los requisitos para reevaluarla señalados por Beatriz Pastor, es temprano y de mucho interés el aporte mariateguiano en ese sentido, así como su intervención para reexaminar la crítica y la historia literaria hasta esos momentos. Recordemos estas significativas palabras del autor de los *Siete ensayos:* "Me propongo, sólo, aportar mi testimonio a un juicio que considero abierto. Me parece que en este proceso se ha oído hasta ahora, casi exclusivamente, testimonios de defensa, y que es tiempo de que se oiga también testimonios de acusación"[12].

La intención de ruptura es clara, debe construirse una nueva crítica, una nueva historia literaria. Mariátegui distingue ahí donde no se había distinguido, rompe una visión homogeneizadora y eurocéntrica, pese a las limitaciones anteriormente señaladas, lo cual favorece el reconocimiento y la formación de identidades aún "no descubiertas" pero existentes.

12 "El proceso de la literatura". *En: Siete Ensayos, op.cit.*, pp. 273-274.

RESUMEN DE LA REUNIÓN

VIERNES 23 DE OCTUBRE. SESIÓN DE LA MAÑANA

Barrère, Lipp, Armijo y Quijano comentan la influencia de Whitman, citado por Mariátegui en los *Siete ensayos*, en el ámbito intelectual hispanoamericano. Dicha influencia fue fuerte en Darío y Neruda en especial, tanto por sus escritos como por su imagen de rebeldía.

Melis, Fernández, Lipp y Quijano entablan un debate sobre "creación literaria y compromiso político". Hacen hincapié en la subversividad de la escritura: "Una obra con fuertes toques estéticos puede ser en sus consecuencias más revolucionaria que una obra más prosaica", dice Lipp.

Forgues pregunta si la visión negativa del negro que nos da Mariátegui no se puede insertar en un prejuicio de época. Se ha señalado que Mariátegui fue un admirador de Sarmiento y no hay que olvidar que en la obra de Sarmiento el negro está totalmente satanizado.

Quijano lo relaciona con una ignorancia histórica y un prejuicio de época; y Lavalle añade que el interés reciente de Europa por el mundo negro podría ser para Mariátegui un signo más de su decadencia. Para Germaná, Mariátegui no encontró en el negro los signos de liberación que encontró en el indio.

Por otra parte Letts subraya que, según Mariátegui, al negro lo traen para ayudar en la opresión del indio; y además en esa época, el negro no se reivindica a sí mismo.

Según Podestá, cuando Mariátegui habla del negro, se refiere al norteamericano o al negro de Brasil; no se puede dar la explicación de su postura simplemente a partir de términos historicistas, pues no hay que olvidar que otros escritores en esa época no tuvieron los mismos prejuicios.

Se sorprende Letts ante la afirmación de Armijo de que el indio no ha sido destruido. Constata que en tiempos de Mariátegui existía un movimiento indigenista que enarbolaba el concepto de nación (quechua, aymara); su aproximación a los selváticos se hace en términos crudos. En respuesta a Germaná hace hincapié en que el término "andino" sustituyó en realidad el término despectivo de "serrano", hace unos veinte años. Para Mariátegui, lo "andino" es todo: selva, sierra, litoral, islas.

Guardia no coincide con Barrientos en lo de la "visión machista" de Mariátegui (la mujer vista como "virgen, hembra y madre"). Señala, entre 1920-30 una gama de artículos sobre mujeres de todos los ámbitos, incluso en el de la política ; en ellos las considera más allá del estereotipo.

Según Quijano, Mariátegui se interesa ante todo por el surgimiento de la producción literaria femenina en su corporeidad, en su especificidad.

Barrientos, Quijano, Forgues, Armijo y Melis debaten brevemente sobre lo que interesó a Mariátegui en la producción literaria femenina; oponen los casos de Clorinda Matto y de Ada Negri (luchadoras sociales) y el de Magda Portal, excesivamente valorada, según Melis, salvo si se considera que en la época no existía una poesía específicamente femenina, de calidad superior, según precisa Forgues.

LA DIALÉCTICA DE LA ALQUERÍA Y LA USINA: LECTURAS SOBRE LA CIUDAD MODERNA EN LA ESCRITURA DE MARIÁTEGUI

GUIDO PODESTÁ

(Wisconsin, USA)

Una manera de evaluar el indigenismo en la escritura de Mariátegui es discutir el mapa cultural que éste construye del Perú durante la década del 20, particularmente tras su regreso de Italia en 1923. En lugar de examinar qué imagen tenía Mariátegui del indio, analizar, más bien, el problema de la modernidad en el Perú, tomando en cuenta cambios en la vida cotidiana que él valora, así como el papel que le atribuye a diferentes tradiciones en la modernización cultural de Lima. En cuanto a la ciudad, los planteamientos de Mariátegui pueden verse como una respuesta a una idea que Rubén Darío había hecho popular, la llamada "cosmópolis." Mariátegui es uno de los tantos creyentes en esa utopía secular y la hace suya pero corrigiéndola en una serie de aspectos. Uno de éstos es que para él la existencia de una "cosmópolis" no está determinada por la contabilidad de un público con gusto moderno o de una arquitectura novedosa sino por la existencia de "usinas".

La "cosmópolis" es un lugar que no existe. Es un modelo a partir del cual se proyectan necesidades y se establecen relaciones axiológicas más que jerárquicas entre la ciudad y el campo. La "cosmópolis" es una medida que sólo es satisfecha por algunas pocas ciudades europeas a las que Mariátegui agrega New York y a una mayor distancia Buenos Aires. Implica la presencia de la industria, además de capital mercantil y financiero. La industria es clave porque sin ella no puede haber ni burguesía ni proletariado. Tanta importancia le da Mariátegui a la industria que llega incluso a plantear --en "El problema de la capital"— que aun en "civilizaciones" que decaen "...la industria

mantiene intacta su pujanza" (*7 ensayos*, p.224)[1]. El mismo planteamiento es formulado por Mariátegui cuando discute predicciones que anuncian la decadencia de la ciudad —más allá de aceptar o no esta predicción insiste en que "No hay ninguna [voz] que pronostique la decadencia de la industria." En "La urbe y el campo," calificará dichas predicciones de exageradas. La "usina" se convierte así en el criterio central para su taxonomía de las ciudades, tanto europeas como latinoamericanas.

Es con este esquema de lo que debe ser una "cosmópolis" que Mariátegui estudia los cambios en la demografía y arquitectura de Lima durante la década en la que comenzará a publicarse, bajo su dirección, la revista *Amauta*, aunque las tendencias de estos cambios eran visibles desde principios de siglo. Sin embargo, la usina no es el único ingrediente, como tampoco lo es la arquitectura o el tipo de intelectual que debería aparecer. En el caso concreto del Perú, Mariátegui tiene también que discutir el problema de la tradición, particularmente en relación a sectores étnicos que no eran nativos tales como "negros," chinos y japoneses. A estas etnias les tiene que asignar un rol en la configuración de una tradición que pudiese ser aceptada como nacional. Como trataré de presentarlo, este asunto demuestra ser bastante complejo en los escritos de Mariátegui, si se lo compara con el rol que le atribuye a los criollos, a quienes les dirige el llamado de "peruanizarse" para así poder peruanizar al Perú.

Tomando en cuenta lo anteriormente dicho, su conceptualización del indigenismo no puede seguirse observando sin las relaciones que tiene implícitas y sin los presupuestos de los cuales parte. Sus debates con quienes se oponen a articular el indigenismo con el socialismo, o con quienes declaran inauténtico al indigenismo porque quieren un movimiento indígena más que indigenista, no debe impedir reconocer que hay también un debate *no dado* con tradiciones culturales que no tenían cabida en el indigenismo, tal y como éste era entonces

---

1 Jose Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ediciones populares de las *Obras completas*, vol.2. Lima, Empresa Editora Amauta,1989.

conceptualizado. Sobre todo si se acepta que el indigenismo era presentado como la oportunidad, la primera, de constituir una tradición que fuese aceptada como nacional. Sus comentarios sobre lo que no era indígena ni indigenista, tiene un efecto sobre los presupuestos mismos que se le atribuyen al indigenismo, así como sobre las perspectivas de aquellas tradiciones y costumbres culturales que tampoco eran estrictamente criollas, a pesar de que podían ser asociadas con el criollismo.

Un concepto como el de transculturación es útil en la discusión del discurso que construye Mariátegui, precisamente porque pone en evidencia al menos estos aspectos: en primer lugar, la falta de movilidad incluso geográfica que percibe en la sociedad peruana; en segundo lugar, las metáforas que elabora, la usina y la alquería, para explicar una situación (o sociedad) en la que sólo existe la alquería y en la que las ciudades pueden carecer tanto de "usinas" como de crecimiento demográfico; en tercer lugar, la manera como clausura prematuramente el debate en torno a la inmigración; en cuarto lugar, la discreción (en el sentido de discernir y discontinuidad) con la que maneja las tradiciones culturales en el Perú. Pienso que estos factores, tomados en su conjunto, hicieron que el indigenismo no respondiese a tendencias sociales que ya se ponían en evidencia durante las primeras décadas de este siglo. Pero el indigenismo no sólo estaba condenado a ser un anacronismo sino a contribuir en la creación de ciertos problemas que devendrían en característicos de la modernización cultural de la sociedad peruana. Como ya lo he tratado de exponer en otra oportunidad, creo que *El zorro de arriba y el zorro de abajo* es el testimonio de esta aporía.

Pienso que el indigenismo ha sido construido en base a prejuicios culturales que han afectado nuestra comprensión de tendencias culturales que son ahora predominantes. Su lucha contra otros prejuicios no impidió que cayera en otros. El indigenismo institucionalizó la atribución de una serie de estigmas culturales que han obstaculizado la comprensión de la modernidad en el Perú. Se trataba de construir una identidad nacional basada en una tradición cultural —la indígena— y en la subordinación u omisión de las demás. Corrientes positivistas hacían todo lo necesario para que no se apreciara

tampoco ningún elemento rescatable en aquellas poblaciones que habían sido "transplantadas" en las peores condiciones sociales posibles, como esclavos en la mayor parte de los casos. El estigma contra la esclavitud fue mucho más acentuado que el estigma contra la servidumbre. A los "negros" se les atribuía además la responsabilidad de haber colaborado con los españoles en la conquista y colonización de los Andes; se los asociaba además con la cultura de los criollos o se los identificaba como complacientes u obedientes agentes de la misma. Por su parte, los chinos no habían podido sobrevivir culturalmente a una experiencia tan traumática como la de su explotación en territorios americanos. Estos y otros elementos llevaban a que no se percibiesen elementos de subversión, ni siquiera de resistencia, en chinos o negros. Pero aun en lo que refiere a lo indígena, se concebía lo indígena como una tradición restringida a la "alquería". La lectura que de algunos ensayos de Mariátegui haré a continuación se propone discutir un tanto preliminarmente estos problemas.

I

En "El divorcio en Italia" (*Cartas de Italia,* pp. 185-189)[2], José Carlos Mariátegui se refiere al comportamiento de las mujeres durante la primera guerra mundial en Italia, Francia y Alemania. Compara a estas mujeres con las de Grecia en situaciones parecidas de conflicto bélico. Lo que Mariátegui discute es la mantención o transgresión de la fidelidad entre estas mujeres. La ley del divorcio en Italia se estaba discutiendo en relación con esta problemática, como una reparación que se les debía a aquellos patriotas que una vez terminada la guerra, y ya vueltos del frente, se enteraron de que sus esposas habían cometido adulterio con otros patriotas semejantes a ellos. En este artículo, Mariátegui intenta probar que no había habido engaño o que si lo había habido, éste tenía un atenuante de importancia. Pese a una cierta ambigüedad, y gracias a un curioso desplazamiento, el ensayo parece estar dirigido a exculpar la conducta de aquéllas que infringieron la norma,

2 José Carlos Mariátegui, *Cartas de Italia*. Ediciones populares de las *Obras completas*, vol.15, VII edic. Lima, Empresa Editora Amauta, 1986.

cometiendo adulterio, mediante una conexión un tanto humorística entre comportamiento sexual y lucha política que parece extraña a primera vista.

De acuerdo con la interpretación que construye Mariátegui, lo que las mujeres europeas "modernas" habrían estado haciendo —poco importa si pertenecieron o no a la *Entente*— es subvertir la guerra mediante la sexualidad. Cuando estas mujeres habían sido infieles no lo habrían sido para violar el código civil —de hecho, el código civil no estipulaba todavía nada al respecto—, sino para terminar con la guerra. En este sentido, era más bien una gestión protocolar. Para demostrarlo, Mariátegui analiza las tácticas empleadas por algunas mujeres para dar término a la guerra, con la ayuda de dos personajes sacados de la literatura "clásica", Penélope de la *Odisea* y Lisístrata de *Lisístrata*. Entre las dos, es Lisístrata, más que Penélope, la que mejor explica el argumento que construye Mariátegui, por razones que explicaré a continuación.

A Penélope le interesa que acabe la guerra para que acabe un asedio que no es militar; el perpetrado por quienes estaban más interesados en seducirla que en la suerte de Atenas. Penélope quiere evitar el adulterio puesto que no se ha verificado el fallecimiento de Odiseo. A ella le preocupa la reputación de su marido y la suya propia, frente a pretendientes que desesperadamente quieren darlo por muerto a Odiseo para acostarse con ella. Para alejar a estos pretendientes, Penélope recurre a toda suerte de artimañas, emprende una tarea que siendo doméstica puede ser tediosa e interminable, como muchas otras, el tejido, y una vez que este recurso es insuficiente, les exige pasar pruebas que sólo podría pasar Odiseo. Frente a la lealtad de Penélope, la conducta de Odiseo es, por el contrario, un tanto cuestionable, dada la manera como éste se resiste a participar en la guerra de Troya, y la necesidad que tiene de probar a Penélope una vez que éste regresa disfrazado de mendigo.

El caso de Lisístrata es otro. Lisístrata tiene un objetivo que sobrepasa los límites de la esfera privada. El celibato es para ella una demostración política inmediata que afecta drásticamente actividades cotidianas, pero que tiene como objetivos reestablecer el orden en las relaciones sociales (que la guerra había

trastrocado) y renegociar derechos políticos. El momento lo favorece: a diferencia de Odiseo —que se ha marchado fuera de su territorio con la finalidad de sitiar Troya—, en *Lisístrata* los atenienses están esperando la ofensiva de los espartanos, en un episodio que está relacionado con la guerra del Peloponeso y con la derrota final de Atenas, ocurrida el año 404 a.C. El rol del marido de Lisístrata es tan irrelevante que ni siquiera se da su nombre —si lo tiene—, se encuentra batallando en las inmediaciones de Atenas, en la periferia de su "hogar" y, por tanto, al alcance de Lisístrata.

A Lisístrata le preocupa encontrar un modo a través del cual forzar a los atenienses, a los ciudadanos de la *polis*, a poner término a la guerra. Con esta finalidad organiza a las mujeres y diseña una táctica que contiene estas actividades: la primera consiste en realizar una demostración pública —hace que las mujeres tanto de Atenas como de Esparta ocupen la *acrópolis*, bajo la custodia de ancianas; la segunda consiste en instruirlas para que provoquen sexualmente a sus maridos, aunque comprometiéndose, al mismo tiempo, a guardar celibato a fin de que la guerra termine. Por medio de una táctica así, con actividades en la esfera privada y pública, Lisístrata buscaba poner fin a la guerra del Peloponeso, pero buscaba también desafiar los prejuicios de los atenienses respecto al rol de las mujeres en el *ágora* —un ejemplo de esto lo da el tejido, que es mencionado en la comedia de Aristófanes— en una de las intervenciones de Lisístrata —aunque sólo para parodiar a quienes piensan, como el magistrado— que las mujeres no tienen nada que hacer en el *ágora*.

La táctica diseñada por Lisístrata —una táctica cuya consigna podría haberse formulado en algo así como "Si no haces la paz con tu enemigo, no harás el amor conmigo"— prueba ser parcialmente exitosa: logra poner fin a la guerra, pero en cuanto a la democratización de Atenas, no ocurre ningún cambio. Interesa aquí resaltar dos aspectos: el primero es que una táctica como la de Lisístrata sólo era posible entre mujeres desposadas con "ciudadanos" atenienses que habitaban la *polis;* el segundo es que las convenciones bélicas entonces vigentes hacían posible —al menos en la comedia de Aristófanes— que el celibato y la seducción fuesen una táctica

efectiva. Esto se puede comprender mejor si se explica la comparación a la que quiere llegar Mariátegui.

A diferencia de las mujeres griegas que organiza Lisístrata, las mujeres modernas —que viven en ciudades y que se oponen a la guerra—, no pueden emplear la misma táctica porque han cambiado las convenciones militares, y porque se han alejado culturalmente de lo que podría asociarse con el "clasisicismo." A diferencia de Penélope, no tejen ni saben cómo hacerlo. Tienen una concepción del amor que ya no es "romántica" —como lo comenta Mariátegui con mucho humor en "El matrimonio y el aviso económico"— y quizás por eso no están dispuestas a esperar veinte años por sus maridos, ni siquiera los cinco años que duró la primera guerra mundial. Asimismo, están exigiendo que se les otorgue derechos comparables, si no iguales, a los que tienen los hombres en su calidad de ciudadanos, como lo discute Mariátegui en artículos tales como "La mujer y la política" y "Las reinvindicaciones feministas". Finalmente, se han familiarizado con el adulterio, gracias a la popularidad del melodrama en los folletines y el teatro, así como en las cortes judiciales, y hasta se entretienen con el mismo.

Un aspecto todavía más importante es que la guerra se hace de otra manera. En Grecia las batallas se libraban en los perímetros de las *polis*, Troya en el caso de la *Odisea* y Atenas en *Lisístrata*. Esta convención obligaba a que los ejércitos peleasen en el perímetro o en los extramuros de su propia ciudad o en los de la de su enemigo. Estos son los casos a los que aluden Penélope y Lisístrata. Al batallar dentro del perímetro de su propia ciudad, o en sus alrededores —como ocurre en *Lisístrata*—, era posible la siguiente rutina: durante el día se peleaba contra el enemigo y al anochecer cada soldado regresaba a su "hogar". De haber sido otro el caso —como el de la *Odisea*, donde se peleaba en la ciudad del enemigo— esta táctica no habría tenido ningún efecto. Gracias a la destreza política de Lisístrata, las mujeres griegas sacaban provecho de esta rutina para restaurar el orden en el mercado y exigir derechos políticos.

Una táctica como la de Lisístrata hubiera sido inaplicable en el contexto de la primera guerra mundial, donde predomi-

naron trincheras, y combates aéreos, que tenían lugar lejos de las ciudades. La nueva tecnología permitía cubrir un área mucho mayor gracias a mejores medios de transporte y a la conservación de alimentos. Los soldados estaban afectados por un tipo de rutina diferente a la de Odiseo o a la de los esposos de las mujeres organizadas por Lisístrata. Ellos no tenían a sus mujeres a la mano, por así decirlo, y tampoco se las permitía en calidad de "rabonas". Ellos no regresaban a sus hogares sino hasta estar muertos o heridos, o hasta terminada la guerra. Asimismo, conforme los estados modernos profesionalizaban a sus soldados, hacían todo lo posible por aislarlos. La proximidad de la ciudad era, en este sentido, una inconveniencia. La guerra necesitaba de la interrupción de la vida cotidiana. La guerra necesitaba explotar el *thanatos* de estos ciudadanos postergando para este fin todo deseo erótico que no fuese el de destruir dentro de estos límites lo que pertenecía a quien no era su vecino.

La influencia que el habitante de una ciudad moderna podía ejercer sobre los combatientes una vez que éstos abandonaban la ciudad era limitada. Más aún cuando estos habitantes no eran "ciudadanos". Por eso es que las "pacifistas" cambiaron de táctica. El celibato ha dejado de ser un recurso propicio, por la devaluación cada vez mayor del celibato mismo y porque es el mismo Estado que administra la guerra, el que las ha sometido a un celibato de facto, al mandar a sus maridos a las trincheras. Había, pues, la necesidad de lograr el mismo objetivo de Lisístrata, aunque por otros medios: ese nuevo medio sería el adulterio. Lo que estaban haciendo las mujeres europeas modernas era violar ellas, con premeditación y alevosía, un mandamiento —aquél que protege las propiedades del "vecino"—, para obligar a que sus respectivos maridos cumpliesen con otro: el de no matar. En este sentido, tanto el celibato como el adulterio habrían sido tácticas diferentes que perseguían un mismo y laudable objetivo.

Mariátegui no discute los resultados de esta novedosa táctica, más allá de afirmar que la ley del divorcio entonces en discusión, en Italia, intentaba resolver el conflicto creado por este tipo de adulterio que las nuevas convenciones militares habían hecho posibles. No obstante, su análisis parece criticar a

quienes buscaban resolver equivocadamente en el código civil, mediante una sanción legal, un asunto que tenía mucha más relación con el protocolo. Pese a las apariencias, no era un asunto de la esfera privada de sus habitantes sino de la esfera pública. No obstante, terminada la guerra, los ex-combatientes no regresaron para poner a prueba a sus cónyuges, como lo hizo Odiseo, ni para reconocer el beneficio que les había traído el que sus mujeres se hubiesen opuesto a la guerra, sino para divorciarse de ellas. El divorcio se convierte en una represalia contra mujeres que habían "traicionado" a sus maridos en las proximidades de las instituciones estatales que administraban o fomentaban la guerra, sin que estas instituciones lo advirtiesen o pudiesen haber hecho algo al respecto. El que lo hiciesen por amor a la paz o por su deseo de estabilidad sexual o mercantil dejó de ser relevante.

Mariátegui quiere que los hombres vean en la infidelidad de sus esposas, no un pecado mortal, tampoco un hábito al cual sólo ellos tienen derecho, sino una postura política, una manera moderna de "...combatir y boycotear la guerra" (*Cartas de Italia*, p.186)[3] . Busca que se acepte que tanto los hombres que permanecieron temporalmente en las ciudades —trabajando en fábricas, prestando servicios o sirviendo en la reserva del ejército—, como aquéllos que estuvieron en las trincheras, se habían beneficiado del afecto demostrado por dichas mujeres, organizadas "históricamente" por Lisístrata. Gracias a hacer de Lisístrata una figuración de las mujeres modernas, Mariátegui estaba proponiendo una manera de sublimar el conflicto, al resolverlo un tanto alegóricamente. Una explicación así del adulterio hacía innecesario el divorcio. De este modo, Mariátegui le daba al adulterio otro significado; un significado que era construido por las mujeres en esa "sede de la civilización" que eran las ciudades. Conviene subrayar aquí que no es extraño ni casual que una campaña tan humanista como la de las seguidoras de Lisístrata, como ocurriera también con Lisístrata misma, tuviese en la ciudad (en la *polis* modernizada), su centro de actividad más importante. Parece ser que la ciudad permite, mejor que el campo, la conversión de

3 *Cartas de Italia, op. cit.*

problemas que podrían quedarse en un apartado del código civil. En este artículo un tanto casual, Mariátegui logra darle cabida a un significativo debate político, no a la manera de los socialistas, sino sacándolo, con sentido de humor, del melodrama.

II

En "La urbe y el campo" (*El Alma Matinal*, pp.54-58)[4], Mariátegui ofrece otro dato a tomar en cuenta en su concepción de la ciudad. En este artículo, Mariátegui discute la creciente "desavenencia" entre la ciudad y el campo que da lugar a un cierto enfrentamiento entre políticas de corte "industrial" y "agraria" (p.54). Los ejemplos que saca son mayormente europeos y sobre todo italianos, aunque sus aplicaciones sobrepasen estos límites. Mariátegui encuentra que hay un esfuerzo persistente por sacar ventaja política de "...la ojeriza de la provincia contra la urbe" (p.55). Este es el comentario que le merece esta situación:

> *La marea campesina parece, en verdad, movida por una voluntad reaccionaria hacia fines reaccionarios. El campo ama demasiado la tradición. Es conservador y supersticioso. Conquistan fácilmente su ánimo la antipatía y la resistencia al espíritu herético e iconoclasta del progreso* (p.55).

Mientras que el fascismo halla en el campesinado una clase propicia para el reclutamiento, los "comunistas" encuentran en el campesinado una recepción desfavorable y frecuentemente adversa. En el contexto de lo que está ocurriendo en Italia y Rusia, señala que a diferencia del fascismo —en Italia, al menos, pero esta es la regla—"...la doctrina comunista es ininteligible aún para su mentalidad e inconciliable con su codicia" (p.55). Tras hacer ésta y otras afirmaciones semejantes, Mariátegui aclara que la situación es mucho más compleja. Hay diferencias sociales de importancia en lo que puede llamarse genéricamente "campo". En el campo también hay "beligerancia" aunque ésta es mucho menor, porque según lo

4 Jose Carlos Mariátegui, *El Alma Matinal*. Ediciones populares de las *Obras completas*, vol.5,XII. Lima, Empresa Editora Amauta,1985.

sostiene el mismo Mariátegui, el capitalismo puede prescindir del campo. "Al capitalismo le basta la posesión de la ciudad, —escribe Mariátegui—, de los bancos, de las fábricas y de los mercados para dominar toda la economía de un país"(p.57).

Las diferencias entre el campo y la ciudad no son, ante todo, de programa político —sostiene Mariátegui—, sino de "mentalidad" y "espíritu". En la comparación que hace de ambos, pese a creer que lo ideal sería una combinación de los dos, el saldo no es beneficioso para el campo. Mariátegui asume la defensa de la ciudad y llega a hacer de ésta la "sede de la civilización," dejando un tanto abiertos, más que insinuados, los atributos menos favorables del campo. La desavenencia a la que alude no parece ser reversible y todo hace pensar que para Mariátegui se trata de un proceso en el que se profundizarán "...las distancias espirituales y psicológicas" entre los hombres del campo y los de las ciudades (p. 57).

Asimismo, parece ser que sólo en la ciudad hay (habrá) lucha de clases. Al ser un centro civilizador, también le corresponde otra tarea que el campo no podría asumir: "La aspiración de la sociedad colectiva —escribe Mariátegui— nace espontáneamente en la fábrica, en la usina; no en la alquería"(p.56). Sin esa espontaneidad, no hay conciencia de clase que se pueda forjar. Mientras que la ciudad fomenta el "colectivismo", el campo fomenta el "individualismo"(p. 56):

> *En el campo se vive demasiado dispersa e individualmente; no es fácil, por tanto, sentir una grande, intensa y generosa emoción social. La ciudad, en cambio ha alojado perennemente un fuerte afán de creación*(p.56).

La imagen del campo que construye Mariátegui no se acerca en nada a la tradición "pastoril", pese a excepciones tales como Bulgaria. Esto puede explicar por qué Mariátegui critica de injusta la visión de la ciudad propagada por "literatos románticos y neo-románticos"(p. 57). Un ejemplo de este tipo de imagen tergiversada se lo da *La Ciudad y las Sierras* de Eça de Queiroz. A este escritor lo acusa de mostrar una "ingenua tendencia" que a él le resulta extraña (p.58). En referencia a uno de sus personajes, dice Mariátegui que éste no vio de la urbe "...sino la *non chalance*, el placer, el fastidio, el confort y el esplín.

Era natural, por consiguiente, que encontrase, luego, mucho más poéticos y mejores el queso fresco y el cándido pan de la aldea" (p. 58). Para Mariátegui, no hay asociación más desatinada que aquélla que se pueda sugerir entre el *spleen* —que denota aburrimiento y tedio— y la vida urbana; lo propio podría decirse a propósito de la expresión *non chalance*.

Pero Mariátegui está igualmente muy lejos de concebir la ciudad como una arcadia, como se aprecia, en parte, en su crítica de quienes piensan que Roma es una "cosmópolis". Mariátegui está especialmente interesado en proteger su definición de lo que es una "cosmópolis" hasta el punto de que aun sus simpatías tienen límites. Por ejemplo, pese a su entusiasmo por Italia, Mariátegui no cae en la tentación de hacer de Roma un paradigma de la modernidad, quizás por ciertos rasgos que hacen de Lima una ciudad semejante. "La urbe moderna constituye, sobre todo, un fenómeno económico —escribe Mariátegui en su artículo "Roma, polis moderna"—. Es una concentración de fábricas, negocios, bancos, almacenes. Representa, fundamentalmente, un foco de trabajo y de cambio" (*El Alma Matinal*, p. 97)[5]. En Roma, por el contrario, las actividades que predominan son la política más que la economía, la burocracia estatal o eclesiástica y el turismo (p. 98). La única industria que prospera en Roma es la del pasado (p.98). Si hay una ciudad italiana que pueda ser calificada de moderna —plantea Mariátegui en el mismo artículo— esa es Milán. Estas características le permiten concluir que Roma no es una "cosmópolis", como sí lo son Londres, Berlín, París y New York. Este problema se acentúa todavía más en el caso de América Latina en la que a duras penas hay ciudades que intentan aproximarse a lo que es una "cosmópolis".

Esta misma idea se aclara en "El problema editorial"(En *Temas de Educación*, pp.133-137)[6], donde la inexistencia de editoriales es un ingrediente que contribuye a demostrar que no hay ciudades propiamente dichas en América del Sur, más allá de Buenos Aires y Río de Janeiro. Las ciudades latinoameri-

5 *Op. cit.*

6 Jose Carlos Mariátegui, *Temas de Educación*. Ediciones populares de las *Obras completas*, vol.14, XII edición. Lima, Empresa Editora Amauta. 1989.

canas, a excepción de Buenos Aires, no tienen lectores. Tampoco tienen editoriales, de allí que la inexistencia de editoriales sea un "problema". Dado que no hay lectores, los "autores" necesitan del apoyo del Estado, como lo está haciendo —según Mariátegui— el gobierno mexicano. En México, el gobierno tiene una "política editorial" que lo lleva en algunas ocasiones incluso a hacer de editorial. En México, el libro no es sólo "índice" sino "vehículo" de la cultura (p.133). Otro modelo lo da la industria del libro en Argentina que no depende del Estado pero que todavía no sabe competir con la industria editorial española. Pero Argentina y México son claramente excepciones que confirman la regla. Más cerca de lo típico se encuentra el Perú.

En el Perú, la cultura carece de "índices" y "vehículos". La educación que ha recibido la gente no ha servido para crear el "hábito" por la lectura. Esta situación provoca el desencuentro entre "autores" y "editores". La única alternativa que tiene el "autor" para evitar que un manuscrito permanezca inédito es el de convertirse en editor. Pero el autor como editor es un artesano. Por su parte, el Estado no ha incentivado la creación de una industria editorial ni tampoco hace las veces de ésta. Por el contrario, hay normas que impiden lo primero tales como las tarifas impuestas a los libros. Las revistas no tienen esa carga impositiva y por eso el libro tiene que disolverse en la revista para evitar el pago de impuestos. Esto trae como consecuencia que el libro sea "asimilado" por la revista y el periódico, haciendo del lector de libros una rareza.

III

Veamos ahora otro episodio relacionado menos con el aparato y más con el mapa cultural del Perú que Mariátegui construye. En un apartado dedicado a los "negros" en "Importancia del problema racial" *(Ideología y Política*, pp.52-55)[7], Mariátegui sostiene que la importancia de los "negros" es doble. A diferencia de los "indios", los negros están ligados a la

7 Jose Carlos Maríategui, *Ideología y Política*. Ediciones populares de las *Obras Completas*, vol. 13, XVIII edición .Lima, Empresa Editora Amauta, 1988.

industria que tiene, en el discurso de Mariátegui, atributos políticos muy especiales. El segundo factor a tener en cuenta es que según Mariátegui, los "negros" no tienen tradiciones que puedan ser calificadas de "propias". Esto se debe a que: (a) no están ligados a la tierra; (b) carecen de idioma; (c) están distribuidos en todas las clases sociales; y (d) predominan los mulatos. Estas características hacen que no se justifique —en el caso de los "negros"— el planteamiento de una reinvindicación "racial" particular, como sí se necesita en el caso de los "indios." Cabe recordar aquí que la mayor parte de sus referencias se relacionan con el Brasil, sociedad en la que el predominio de mulatos la distinguiría nítidamente de una sociedad sin un porcentaje significativo de mulatos como la de Estados Unidos.

Para Mariátegui, los "negros" no tienen "afinidad cultural". Ellos tienen únicamente "afinidad racial" pero ésta no amerita una reinvindicación especial, dadas las variables sociales y étnicas que predominan en las ex-colonias ibéricas(p.55). En Brasil se comprobaría que pese a haber afinidad racial no hay "problema racial", y en donde el amulatamiento de los "negros" pone en evidencia la disolución de tradiciones culturales. En "Situación económico-política de la población negra" (*Ideología y Política*, pp. 72-73)[8] , Mariátegui regresa al mismo argumento. El negro está ligado especialmente a la industria agrícola. Son trabajadores asalariados. No hay prejuicios raciales contra los negros dado el predominio de mulatos. Mariátegui le atribuye a los "negros" una movilidad social que es sorprendente. En relación a esta parte de la población no existe, en América Latina, un problema "racial" como el que hay en los Estados Unidos. Los "negros" en América Latina han sido asimilados a la categoría de explotados. En cuanto a su aporte cultural, escribe lo siguiente: "Esta [la raza negra] ha perdido contacto con su civilización tradicional y su idioma propio, adoptando íntegramente la civilización y el idioma del explotador; esta raza tampoco tiene arraigo histórico profundo en la tierra en que vive, por haber

---

8 *Op. cit.*

sido importada de Africa" (Conclusiones a "El problema de las razas..," *Ideología y política*, p. 79)[9] .

En *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui será aún más tajante en su apreciación de la población de ascendencia africana. Los compara con los chinos para señalar que al igual que éstos han "complicado" el mestizaje en la sociedad peruana y no han aportado tampoco "...valores culturales ni energías progresivas" (pp.340-341). Pero hay una diferencia que hace del "negro" un sector especial:

> *El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería, aparece más nulo y negativo aún. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de la barbarie* (p.342)[10].

Por el contrario, la imagen del "indio" que construye Mariátegui parece haber estado exenta de estos traumas. El problema cultural en relación al "indio" es otro. Este consiste en no haberse incorporado a la "civilización expansiva" que aspira a la "universalidad." Quizás debido a ello, "...no ha roto con su pasado —escribe Mariátegui también en *7 ensayos*—. Su proceso histórico está detenido, paralizado, mas no ha perdido, por esto, su individualidad...*La vida del indio tiene estilo*" [subrayado en el original] (p.345). De esta afirmación puede deducirse que la vida de los "negros" —al igual que la de los chinos, como se verá más adelante— no tiene ni individualidad ni estilo porque han roto con su pasado.

El único tipo de inmigración que fue posible fue la que solía llamarse "amarilla," fuese ésta china o japonesa. De las dos, la más estable por su atraso es la de los *coolies* chinos. Los comentarios que tiene de los chinos son poco halagadores y éstos se reiteran en los *7 ensayos*. En un pasaje de "El proceso de la literatura" donde Mariátegui examina el Indigenismo como

9 *Op. cit.*
10 *Siete ensayos....*, *op. cit.*

corriente literaria contemporánea, hay un pasaje sobre los *coolies* que es significativo (pp.340-342). Los chinos también han "complicado" el problema del mestizaje (p. 340). No "...han aportado aún a la formación de la nacionalidad valores culturales ni energías progresivas" (p. 341). Está "segregado" de la China y en el Perú representa un "injerto" que es meramente racial (p. 341). Pese a las contribuciones de la "civilización china", los chinos que llegaron al Perú no han traído ningún aporte cultural (p. 341). "El chino, en cambio, —escribe Mariátegui—, parece haber inoculado en su descendencia, el fatalismo, la apatía, las taras del Oriente decrépito" (p. 341). Más adelante agrega lo siguiente: "El chino, en suma, no transfiere al mestizo ni su disciplina moral, ni su tradición cultural y filosófica, ni su habilidad de agricultor y artesano" (p. 341).

El tratamiento que Mariátegui le da a aquellos sectores que se formaron en el Perú a partir de una marcha migratoria forzosa, como mercancías de una institución precapitalista, parece indicar que para Mariátegui la esclavitud no era sólo una experiencia traumática sino un fenómeno cultural sin precedentes. Si estos grupos provenían de "civilizaciones" que habían aportado lo suyo a la humanidad —algo que Mariátegui reconoce especialmente en el caso de los chinos—, estas contribuciones no venían con ellos, sino que se quedaban en sus lugares de origen. Si algo llegaba, era lo que menos hubiera contribuido a la modernización de la sociedad peruana. Por el contrario, junto al comercio de esclavos o siervos, fuesen negros o chinos, se iniciaba un proceso mediante el cual éstos se aculturizaban. Una vez perdidas sus tradiciones culturales, sus expresiones artísticas y los valores de sus comunidades, no había transculturación que fuese posible. Pero al mismo tiempo, dado el desempeño económico que tenían en el Perú, y lo poco apreciados que eran socialmente, tampoco eran asimilados aunque sí absorbidos por los criollos en sus gustos culturales. Con una visión así, Mariátegui contradecía su propia aceptación conceptual de la heterogeneidad cultural del Perú y el tipo de totalidad que estaba construyendo.

IV

Como lo explica Mariátegui en "En torno al tema de la inmigración" (*Peruanicemos al Perú*, pp.175-181)[11], ha llegado la hora de dar por concluida toda expectativa puesta en la inmigración europea. Nada parece indicar que este deseo, fomentado durante todo el siglo XIX, vaya a realizarse. El no se detiene a cuestionarlo sino a demostrar estadísticamente que es inviable. Sin embargo, este reconocimiento no le conduce necesariamente a observar el fenómeno de la inmigración en otros términos. No lo lleva a imaginar que esa inmigración se produciría, y ya se estaba produciendo, asumiendo otras características que llevarían a la andinización de Lima. Pese a datos o movimientos demográficos que ya indicaban que éste no era un fenómeno futuro, Mariátegui reduce su discusión sobre la inmigración a la población europea. Al respecto, es necesario insistir que el asunto de la inmigración interna no era algo que entonces había que presagiar sino un evento que ya se estaba materializando a partir de 1908.

Como lo han señalado Juan Vidal y Mariano Cornejo, la población de Lima se duplica entre 1908 y 1930, llegando a 280 mil habitantes. Narda Henríquez y Victoria Ponce proporcionan datos más precisos en *Lima: población y política*. Ellas sostienen que en 1920 la población de la ciudad de Lima era de 276,065 habitantes —aunque según cifras que proporciona Mariátegui en los *7 ensayos,* sacadas del censo de ese año, aunque publicadas en 1926, la población de Lima era de 228,740 (p.218). De éstos, el 62% eran nativos de Lima; del restante 38%, el 31% eran inmigrantes peruanos —mayormente venidos del interior del departamento de Lima, así como de Ancash y Junín—, mientras que el 7% había provenido del extranjero. Veinte años después, en 1940, la población es de 645,172 habitantes, con un 60% que corresponde a nativos de Lima, un 34% de inmigrantes peruanos y un 5% de inmigrantes del extranjero.

---

11 Jose Carlos Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*. Ediciones populares de las *Obras completas*, vol.11 XI edición. Lima, Empresa Editora Amauta, 1988.

El esfuerzo de Mariátegui por responder a quienes creen que basta un crecimiento urbanístico, y no una transformación política y social, para modernizar a Lima, no lo lleva a valorar adecuadamente el crecimiento demográfico de Lima. Como se ha visto anteriormente, éste no era tan dramático como el que se produciría después de 1940 pero ya era igualmente significativo, tanto en su número como en su procedencia. Sobre todo si se observa que son cada vez menores los porcentajes de residentes de la ciudad de Lima que son nativos o inmigrantes europeos. El único rubro que aumenta consistentemente es el de inmigrantes "peruanos". Esta información no contradice lo dicho por Mariátegui en "En torno al tema de la inmigración" o en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana,* donde Mariátegui discute las expectativas puestas por los criollos en el desarrollo urbanístico de Lima.

En "El problema de la capital" (*7 ensayos*, pp. 216-228), Mariátegui parece reconocer el crecimiento demográfico —sabe que se proyecta un crecimiento que le dará a Lima una población que alcanzará el millón de habitante— pero piensa, al mismo tiempo, que es más lento de lo que el crecimiento urbanístico parece indicar. La preocupación más importante de Mariátegui en esta sección de los *7 ensayos* es la de mostrar que Lima no reúne las cualidades necesarias para ser o mantenerse como capital. Mariátegui insiste en que Lima no puede ser comparada a Buenos Aires o Río de Janeiro (p.217). Pese a las nuevas construcciones, en Lima no hay ni mercado ni "usinas"(p. 223). El porvenir de Lima como capital no depende de los arquitectos sino del "proletariado industrial costeño". De lo contrario, la "capital del mañana" estará donde dispongan las "masas rurales indígenas" (pp. 227-228).

Resulta curioso que durante un gobierno como el de Leguía, tan lleno de cambios que indicaban la materialización de una inmigración que era interna más que externa, pasase ésta desapercibida para quien en 1923 regresaba de Italia al Perú tras cuatro años de ausencia. Más aún, siendo éste un desarrollo que Mariátegui casi toca en el mencionado artículo sobre la inmigración, cuando señala que el Perú no tiene la capacidad de atraer una inmigración europea. La ubicación geográfica del Perú y el estado de su economía no lo favorecen, como

tampoco el hecho de que en Europa "La raza de Robinson Crusoe" se estaba extinguiendo conforme aumentaban "...las ventajas de la convivencia social y civilizada". Esta es una crítica que puede hacérsele a quien tuvo certeras intuiciones, porque es una intuición que ahora más que nunca se echa de menos en Mariátegui.

V

De lo escrito por José Carlos Mariátegui puede deducirse que en el Perú, la ciudad está por construirse. La "ciudad" de Leguía no es tanto un simulacro sino una *façade* que al carecer de "usinas" dista considerablemente de los paradigmas que Mariátegui ha construido. ¿Qué tipo de ciudad debería ser Lima? Una ciudad que debe construir "usinas" y hacerse de un paisaje como el italiano, aunque más mesurado, en lo que éste tiene de historia y literatura. Un paisaje que puede imaginarse a partir del vacío que deja la comparación que hace Mariátegui entre un paisaje como el del Amazonas y el paisaje italiano:

> *Un paisaje virgen del Amazonas o de la Polinesia, es como un cafre o como un jíbaro. Es un paisaje sin civilización, sin historia, sin literatura. Es un paisaje desnudo y sin taparrabos. Es un paisaje plenamente primitivo. Un paisaje ilustre es, en cambio, como un hombre de nuestro siglo. Llega hasta su intimidad el hálito urbano. Está abrumado de tradición, de cultura, de filosofía. Es un paisaje con frac, con monóculo y hasta con un poco de neurastenia. El paisaje bárbaro no tiene vestigios de civilizaciones pasadas, ni huellas de acontecimientos históricos, ni recuerdos de personajes magnos. Nada que lo complique, nada que lo envejezca, nada que lo deforme. Nada que impida poseerlo, conocerlo, gozarlo, sin apriorismo, sin prejuicio, desde el primer contacto. Los hombres de este siglo preferimos, sin embargo, por mucho tiempo un tipo de paisaje menos hirsuto y menos desnudo. Y mientras nos duren estos gustos, el paisaje italiano tendrá derecho a nuestra predilección*[12].

12 *El Alma Matinal, op.cit.*, p. 81.

A diferencia del paisaje "bárbaro" que no tiene ni tendrá historia ni literatura, el paisaje andino es, más bien, un paisaje lleno de "historia" al que le falta "literatura". Al indigenismo le toca, precisamente, la tarea de "modernizar" el paisaje que rodea a Lima, construyendo narrativas e inventando tradiciones. El paisaje que rodea a Lima es por tanto diferente al que describe en relación al Amazonas, que no tiene historia o que si la tiene ésta no merece ser contada. El paisaje de los Andes, habiendo tenido historia, necesita de intelectuales que la cuenten, así como de una sociedad que la haga suya. De construirse esas narrativas, se superará ese estado en el que se yuxtaponen, sin contradicción aparente, una visión épica y monumental del pasado (incaico), con una evaluación positivista del presente en el que ha derivado tras una larga experiencia colonial. El indigenismo cumple así una tarea muy importante, porque en la medida de que proporcione la literatura que ese paisaje contiene, hará posible la conceptualización de un paisaje con el que pueda relacionarse el "hombre de este siglo" que habita la ciudad. De esta manera, el paisaje y lo indígena se universalizarán.

Lima es o será una ciudad que no puede ser, no tiene que ser, ni Roma ni París ni New York, y que debería más bien aproximarse a lo que está en proceso de convertirse Buenos Aires. Debería convertirse en una "cosmópolis" pero no en un simulacro de las ya existentes sino en una variable más, como a su manera lo eran las ciudades ya mencionadas. Lima debería, eso sí, probar que tiene "usinas" y que tiene las costumbres e instituciones que una ciudad moderna permite. Para Mariátegui, es todavía difícil intuir que en la ciudad que se está construyendo (así como desconstruyendo), están los ingredientes de otra que podría tener como paradigma más a Harlem (no Haarlem) que a París. Una imagen como ésta habría entrado en contradicción con el escenario "cosmopolita" que él consideraba propicio para la lucha de clases. Los demás podían contentarse con esa *façade* moderna que sería la Lima de principios de siglo, en la cual podrían deambular como *gentlemen*. Es en este sentido que su concepción de la ciudad lo lleva a rechazar la armoniosidad de la arcadia, así como la aquitectura y la vida cotidiana que hubiera distraído al

flanêur. Su diagnóstico de Lima se acerca, más bien, a un medio ambiente que podría explicarse en los siguientes términos.

Una ciudad que no estaría habitada mayormente por aquellos "inmigrantes" (europeos) cuya venida no se había materializado a pesar de un siglo de infructuosos auspicios. Una ciudad con "negros" que no tendrían tradiciones, porque se habían desarraigado y porque tampoco se habían insertado culturalmente en los lugares adonde habían sido "transplantados". Una ciudad con japoneses que habían abandonado su oficio de braceros y con chinos que habían perdido sus respetables creencias y costumbres originarias. Una ciudad cuyos inmigrantes, fuesen peruanos o extranjeros, no afectarían la configuración cultural de la ciudad en la que habían pasado a residir. Chinos, japoneses y negros quedaban todos desprovistos de cualquier aporte cultural al asumir un nuevo emplazamiento o al variar de acuerdo a cambios raciales o económicos, mientras que los "indios" se mantendrían inmovilizados en los Andes.

Ninguno de estos "inmigrantes", forzados a venir al Perú en calidad de siervos o esclavos, estaba en la capacidad de llegar a una transacción cultural que les permitiese legitimar concepciones y tradiciones. Mariátegui incluso les niega el haber inventado nuevas costumbres y relatos o modificado las antiguas. A ninguno se le reconoce el haber inventado algo culturalmente novedoso, ni haber tenido un impacto sobre la cultura de quienes ellos encontraron en el Perú. Tampoco encuentra Mariátegui señales de resistencia y hasta de subversión en sus expresiones artísticas. Se observa tan sólo que han sido asimilados un tanto pasivamente y sin beneficio alguno para ellos ni para la sociedad en la que se encontraban. Parece ser que uno de los resultados que trajo el haber sido negociados como esclavos era el de perder toda tradición. En este sentido, Lima, particularmente, se convertía en un espacio donde no había transculturación. En Lima sólo habían módulos culturales "criollos" que eran más españoles que hispanoamericanos, a los que se debería peruanizar.

En relación a esta ciudad Mariátegui proyecta una serie de necesidades. Los "criollos" deberían superar sus imposturas

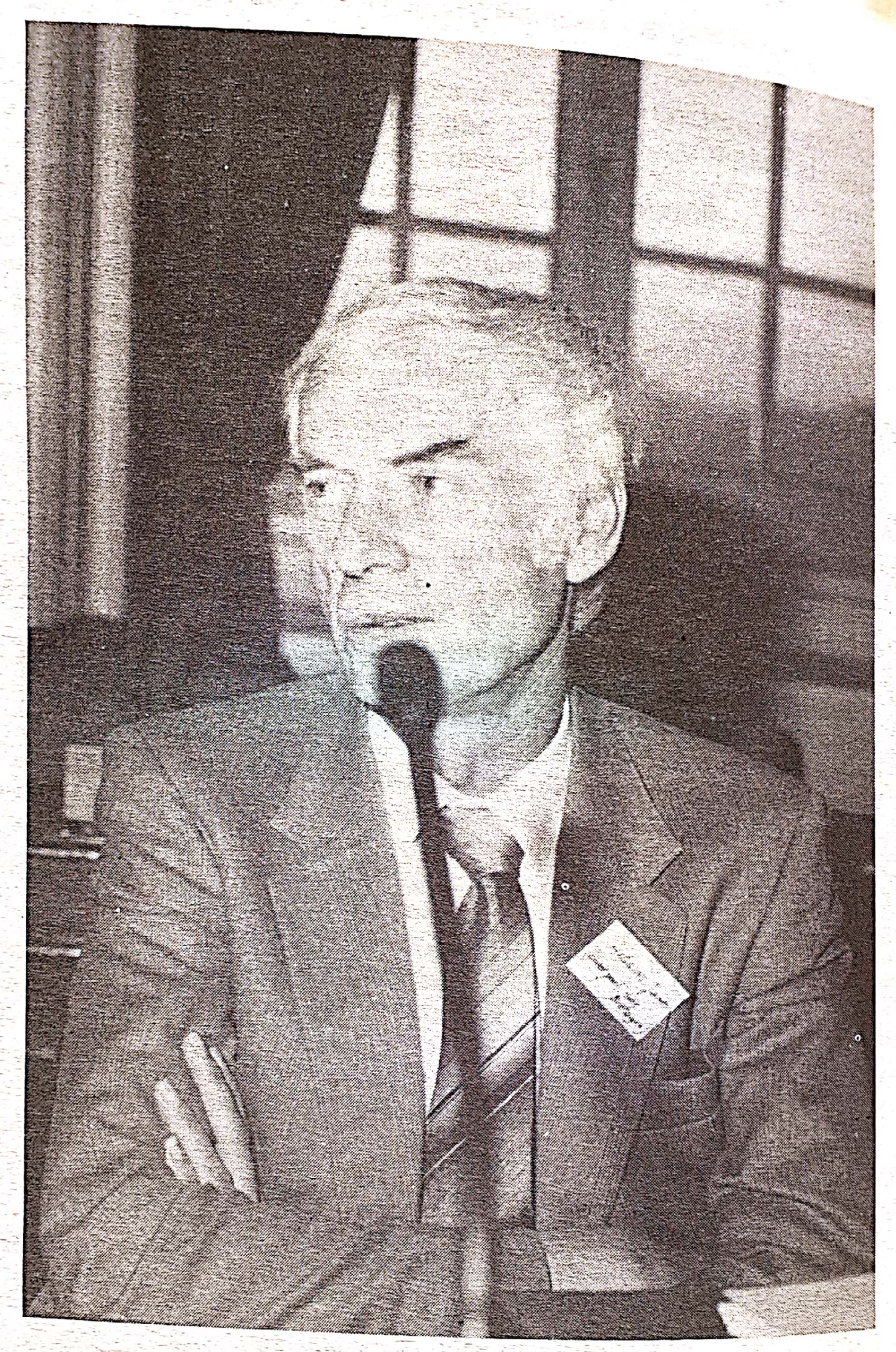
culturales y sus hábitos. Ellos deberían peruanizarse y modernizarse. Una manera de lograrlo era modificando su vida cotidiana y sus valores. Una ciudad donde la institución del matrimonio llegase a requerir de nuevos mecanismos —tales como el aviso al que recurre la gente en Europa para conseguir pareja— y tolerase concepciones que desvinculasen a esa institución del romanticismo habitual. El adulterio debería tener la posibilidad de alcanzar otro significado, quizás político, que trascendiese y no se limitase a ser una costumbre palaciega —al estilo del Virrey Carlos de Amat y de la Perricholi— o melodramática. El aviso comercial, si bien daba cuenta del costo emocional y de un cierto transtorno en las relaciones personales, que traían consigo las ciudades densamente pobladas, por otro lado indicaba que se habitaba un medio en el que ya existía una sociedad civil; un medio en el que el poder de las castas había sido debilitado por otro poder, el del capital.

La ciudad tendría que ser un lugar donde hubiesen biliotecas, editoriales y librerías bien abastecidas; donde la revista no fuese la fachada que necesita el libro para evitar el pago de impuestos; donde el "autor" no hiciese de editor y el editor abandonase o superase sus hábitos artesanales (sólo de este modo podría competir con las editoriales españolas); donde hubiesen lectores de libros. Una ciudad en la que no fuese necesario quejarse por la falta de una orquesta sinfónica --como lo hace Mariátegui en "Un tema de educación artística" (*Temas de educación*, pp.145-148); donde la música fuese entendida y estimada; donde no quedase más alternativa que contentarse con la audición de una vitrola; donde se le diese la oportunidad al público de mostrar "mejor voluntad para la buena música"; donde el público no estuviese condenado a las retretas de la Guardia Republicana; donde no se tomase por artista a un modisto.

Al querer superar una "dualidad" social que explicaba la existencia de un problema "racial," Mariátegui estaba creando otra dualidad entre la "usina" y la "alquería". La "usina" era el escenario adecuado para la lucha política que él estaba pensando y haciendo. Al mismo tiempo, les estaba ofreciendo a los criollos un servicio al digerir por ellos una tradición conveniente que no era indígena, y una excelente oportunidad al negar la existencia de tradiciones fuera del área andina. El pro-

blema cultural, de esta manera, se simplificaba, en la medida en que la "alquería" no podía aún articular un paradigma que fuese nacional. La única alternativa posible tenía que salir de la "usina," de allí que fuera la responsabilidad de los criollos superar su tradicionalismo "supérstite" en favor de una tradición que fuese, al mismo tiempo, nacional y moderna. El indigenismo era, en este sentido, una oportuna transacción cultural.

Mariátegui es uno de los contribuyentes en la construcción de una tradición "nacional" que reconocía, por un lado, que ésta era "heterogénea y compleja" y que la historia no comenzaba ni con los españoles ni con los populistas de principios de siglo, pero que, por otro lado, identificaba la "facultad de pensar" la historia con la "facultad de hacerla o crearla". Sin embargo, el ser consciente de la "heterogeneidad" de las tradiciones en el Perú no trajo consigo que le diera legitimidad a tradiciones culturales diferentes a aquéllas que constituían la "dualidad" de la cultura peruana. Pese a sus frecuentes y certeras intuiciones, Mariátegui no fue capaz de observar la heterogeneidad que tenía un asunto tan importante como el de la inmigración y la complejidad de tradiciones que no podían ligarse directamente al indigenismo.



JAMES HIGGINS

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y LA LITERATURA DE VANGUARDIA

JAMES HIGGINS
(Liverpool, Gran Bretaña)

Como pensador político José Carlos Mariátegui es probablemente la figura que más influencia ha tenido en la vida peruana del siglo XX. También desempeñó un papel fundamental en la historia de las letras, como crítico literario por un lado y por otro como impulsor de una literatura nueva. Era un crítico perspicaz que supo señalar tendencias e identificar y valorar a los escritores más importantes de su época. Su gran aportación fue plantear un nuevo enfoque sobre la literatura peruana al abordarla como proceso. El estudio sobre literatura que constituye el último de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* está escrito como una refutación de la tesis desarrollada por José de la Riva-Agüero en *Carácter de la literatura del Perú Independiente*, que glorifica la tradición hispánica y busca las raíces de la nacionalidad en la Colonia[1]. Mariátegui denuncia la postura de Riva-Agüero, señalando que está inspirada por un sentimiento clasista y que su propósito es "asegurar y consolidar un régimen de clase" (p. 226):

> *El espíritu de casta de los "encomenderos" coloniales inspira sus esenciales proposiciones críticas que casi invariablemente se resuelven en españolismo, colonialismo, aristocratismo.* (p. 189).

En efecto, el ensayo de Mariátegui encaja dentro de su análisis de la historia peruana, en cuanto argumenta que en las letras como en lo socio-político el desarrollo nacional ha sido sofocado por el peso de la tradición hispánica y oligárquica y aboga por una literatura nueva que rompa con esa tradición.

1 José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. (Barcelona: Editorial Crítica, 1976), pp. 187-288. Todas las citas corresponden a esta edición.

Además, Mariátegui no se contenta con teorizar sobre la necesidad de una literatura nueva sino que realiza una importante labor para estimularla. En artículos y ensayos como "El artista y la época" dio a conocer al público peruano las nuevas tendencias literarias de Europa. Como director de *Amauta* crea un foro para la difusión de las nuevas corrientes. Y alentó a los más importantes escritores nacionales publicando textos suyos en la revista.

Cabe destacar que si Mariátegui fue un promotor de la literatura de vanguardia, distaba mucho de considerarla una literatura revolucionaria. "[...] no todo el arte nuevo es revolucionario, ni tampoco verdaderamente nuevo," dice en el artículo "Arte, revolución y decadencia"[2]. Para él la proliferación de corrientes vanguardistas es más bien sintomática de una crisis del orden burgués que irremediablemente va derrumbándose: "La decadencia de la civilización capitalista se refleja en la atomización, en la disolución de su arte"[3]. Por eso, la literatura contemporánea viene a ser un arte de transición que prepara el terreno para un nuevo arte del futuro: "Pero esta anarquía, en la cual muere, irreparablemente escindido y disregado el espíritu del arte burgués, preludia y prepara un orden nuevo. Es la transición del tramonto al alba. En esta crisis se elaboran dispersamente los elementos del arte del porvenir"[4]. Así, sin ser auténticamente revolucionarias, las nuevas tendencias cumplen una función revolucionaria: "El sentido revolucionario de las escuelas o tendencias contemporáneas no está en la creación de una técnica nueva. No está tampoco en la destrucción de la técnica vieja. Está en el repudio, en el desahucio, en la befa del absoluto burgués"[5]. En otro artículo, "Post-Impresionismo y Cubismo", reitera la misma tesis con palabras diferentes: "Actualmente atravesamos un período romántico y revolucionario. Los artistas buscan una meta

2 José Carlos Mariátegui, *El artista y la época*. (Lima: Biblioteca Amauta, 1959), p. 18.
3 *Ibíd.*,p.19.
4 *Ibíd.*
5 Jose Carlos Mariátegui, *El artista y la época, op.cit.*

nueva. Las escuelas modernas son vías, rumbos, exploraciones"[6].

Dentro de este planteamiento ninguno de los poetas peruanos contemporáneos tratados por Mariátegui en los *Siete Ensayos* —con la posible excepción de César Vallejo— o que figuran en las páginas de *Amauta* merece la etiqueta de revolucionario. Un caso significativo es el de Alberto Hidalgo, el abanderado de la vanguardia peruana. Acusando la influencia del futurismo de Marinetti, sus primeros libros celebran la modernidad en todas sus manifestaciones. En este sentido su obra es característica de la vanguardia peruana, que, como señala Mirko Lauer, no llegó a definir un modelo modernizante para el país, sino que adoptó una actitud indiscriminada hacia todo lo moderno, celebrando "con campechana imparcialidad a Lenin y al capital imperialista con sus máquinas"[7]. Entre los textos suyos publicados en *Amauta* figuran "Ubicación de Lenin" y "Biografía de la palabra revolución". En los *Siete ensayos* Mariátegui cita ambos textos como prueba de que Hidalgo "no ha podido sustraerse a la emoción revolucionaria de nuestro tiempo" (p.250) y le escandaliza que él mismo poeta haya querido negarlo. En efecto, en el prefacio de *Descripción del cielo* (1928) Hidalgo asevera que en el primer poema "Lenin ha sido un pretexto para crear, como pudo serlo una montaña, un río o una máquina", y que el segundo "es un elogio de la revolución pura, de la revolución en sí, cualquiera que sea la causa que la dicte"[8]. Dicho de otra manera, el propósito de Hidalgo no es celebrar la revolución marxista, sino el cambio en sí, porque lo que le interesa sobre todo es la destrucción del orden imperante. Tal postura lleva a Mariátegui a calificarlo de anarquista.

La prueba de ello la ve en su estética. Hidalgo inventó una poética personal que bautizó simplismo. Esta poética la define en el prólogo del libro *Simplismo* (1925). En la práctica sus teorías distan mucho de ser originales, siendo más bien un compendio de ideas que estaban en el aire en esa época, y simplismo

---

6 *El artista y la época, op.cit.*
7 Mirko Lauer, "La poesía vanguardista en el Perú", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 15 (1982), p. 84.
8 Citado por Mariátegui en los *Siete ensayos*, p. 250.

significa, en efecto, la reducción de la poesía a lo esencial. Sobre todo, Hidalgo sostiene que cada poeta debe desarrollar un lenguaje personal y expresa la ambición de escribir no en español sino en hidalgo. Donde se muestra más radical es en sus experimentos con la disposición tipográfica del texto. Inventó el "poema de varios lados", o sea un poema en el que los versos, aunque vinculados a una idea o emoción central, constituyen unidades independientes que pueden leerse en cualquier orden que el lector escoja. Al comentar la obra de Hidalgo, Mariátegui la define como la "estética del anarquista", del "individualismo absoluto" (p.249), y añade:

> *Políticamente, históricamente, el anarquismo es, como está averiguado, la extrema izquierda del liberalismo. Entra, por tanto, a pesar de todas las protestas inocentes o interesadas, en el orden ideológico burgués. El anarquista, en nuestro tiempo, puede ser un* révolté, *pero no es, históricamente, un revolucionario (p. 250).*

Sin embargo, a pesar de estos reparos ideológicos, Hidalgo figura en varios números de *Amauta*. Y es que, con todas las deficiencias que puede tener desde una perspectiva revolucionaria, Mariátegui reconoce que su obra expresa una voluntad de cambio. Hidalgo irrumpió en la escena literaria en 1916 con su *Arenga lírica al Emperador de Alemania,* en la cual se identifica con Guillermo II de Alemania en su guerra contra Francia, dando a entender que poeta y emperador son aliados en la causa común de aniquilar una civilización decadente:

> *I Emperador i Bardo –tú i yo– de bracero iremos vencedores al vicioso París*[9].

Estos versos han de leerse en el contexto nacional de la época. En ese tiempo el mundo literario peruano era francófilo y, en efecto, el poema viene a ser una declaración de guerra contra el medio social y literario. Como se señaló antes, los libros siguientes —*Panoplia lírica (1917)*, *Las voces de colores* (1918) y *Joyería* (1919)— acusan la influencia del futurismo de Marinetti y celebran la belleza del automóvil, el avión, la

9 Alberto Hidalgo, *Arenga lírica al Emperador de Alemania. Otros poemas* (Arequipa: Quiroz Hnos., 1916), p. 9.

motocicleta, el deporte y la guerra, manifestaciones de un nuevo espíritu creador que está destruyendo el viejo mundo para construir otro nuevo, un proceso en el cual el poeta colabora en su propia esfera. Así, "La nueva poesía" reclama una poesía que celebre la energía y el vigor que han de crear una nueva era para la humanidad:

Dejemos ya los viejos motivos trasnochados
i cantemos al Músculo, a la Fuerza, al Vigor [...]
Poesía es la roja sonrisa del cañón;
Poesía es el brazo musculoso del Hombre;
Poesía es la fuerza que produce el Motor;
el acero brillante de la Locomotora
que al correr hace versos a la Velocidad;
el empeño titánico del robusto minero
que escarba las entrañas del hondo mineral;
el veloz aeroplano, magnífico y potente,
sobre cuyas alas silba el viento procaz ...[10]

En este sentido la estética vanguardista cultivada por Hidalgo también tiene una función revolucionaria, que Mariátegui reconoce implícitamente al publicar sus poemas en *Amauta*. Mientras el poema tradicional impone un orden a la experiencia poética, el poema vanguardista forja una expresión que nace de la experiencia misma. Rechaza las prescripciones consagradas, abandonando formas métricas y estróficas impuestas a favor de un verso libre que funciona a base de su propio ritmo interno. Sobre todo, renuncia a una coherente representación simbólica de la experiencia poética a favor de un juego de imágenes aparentemente inconexo que, sin embargo, obedece a su propia lógica interna. Se trata, en efecto, de una poesía que, al romper con los esquemas formales de la poesía tradicional, también rompe con los esquemas mentales que la sostenían.

En el último párrafo de los *Siete ensayos* Mariátegui señala dos corrientes de la época que representan una ruptura con la tradición hispánica heredada de la Colonia. La primera es el indigenismo, que viene a ser una afirmación de lo autóctono

10 Alberto Hidalgo, *Panoplia lírica* (Lima: Víctor Fajardo, 1917), pp. 95-99.

frente a la cultura dominante. La segunda es el cosmopolitismo, o sea el vanguardismo, que adopta un modelo de modernidad derivado de Europa y Norteamérica. Siendo partidiario de una transformación social, Mariátegui hubo de apoyar ambas tendencias. Como ès notorio, *Amauta* fomentó el indigenismo publicando numerosos ensayos y narraciones, pero también hubo un indigenismo poético, representado sobre todo por Alejandro Peralta. Algunos poemas de Peralta denuncian la injusticia social, pero la mayoría de ellos son evocaciones costumbristas, del paisaje y cultura campesina de la sierra. Su discurso poético involucra el uso liberal de frases quechuas, pero estos nativismos van combinados con una técnica vanguardista basada en secuencias de imágenes inconexas, onomatopeya, y recursos gráficos que refuerzan el sentido del poema visualmente. Uno de los mejores ejemplos de su obra es "Las bodas de la Martina", que evoca el ritmo de la música andina y la atmósfera desinhibida de una boda campesina:[11]

EL CHARANGO SALE A GRITAR A LA PUERTA
SE HA CASADO LA MARTINA
.....
Toda la noche la música sobre los cerros
como sankayos
como clavelinas
BOM BOM BOM BOM
Ahora es el bombo que levanta terrales de alegría
.....
Los novios están bailando un wayñu de llamaradas
LA MARTINA LA MARTINA LA MARTINA
LA MARTINA LA MARTINA LA MARTINA

---

11 Alejandro Peralta, *Poesía de entretiempo* (Lima: Andimar, 1968), pp. 117-18).

la

mar

ti

na

El alba está cantando en las vertientes

No cabe duda que hay cierta incongruencia en este intento de expresar y celebrar la cultura andina tradicional mediante un vehículo poético ultramoderno importado de Occidente. Sin embargo, es importante verlo en su contexto. Como Peralta, la mayoría de los principales vanguardistas —Parra del Riego, Hidalgo, Vallejo, Oquendo de Amat— provinieron del interior del país y había una importante actividad vanguardista en provincias, porque era sobre todo en provincias donde las estructuras tradicionales estaban más arraigadas y donde hubo más voluntad de cambio. En efecto, las técnicas vanguardistas manejadas por Peralta en sus poesías indigenistas implican un rechazo del tradicionalismo hispánico y reflejan el deseo de que se produzca una apertura que rompa la hegemonía oligárquica y las antiguas estructuras semifeudales. Por otro lado, el mismo Mariátegui señala que el indigenismo aún "está en un período de germinación" y que "La obra maestra no florece sino en un terreno largamente abonado por una anónima y oscura multitud de obras mediocres" (p. 270). Mientras tanto, nos dice, el indigenismo cumple el mismo papel que la literatura de la Rusia prerrevolucionaria: el de preparar e incubar un nuevo orden.

Como ya queda insinuado, un aspecto central del vanguardismo peruano fue la celebración de la modernidad. Un buen ejemplo son los "polirritmos" de Juan Parra del Riego, poeta peruano radicado en el Uruguay y colaborador de *Amauta*. Escritos a principios de la década de los 20, éstos explotan imágenes modernas y el verso libre de ritmos variados para expresar el dinamismo del siglo XX. Así, "Polirritmo dinámico de la motocicleta" comunica el embriagador sentido de velocidad y poder experimentado por un motociclista:

Y corro ... corro ... corro ...
hasta que ebrio y todo pálido
de peligro y cielo y vértigo en mi audaz
[velocidad
ya mi alma no es mi alma:
es un émbolo con música,
un salvaje trompo cálido,
todo el sueño de la vida que en mi pecho incendio
[y lloro
la feliz carrera de oro
de la luz desnuda y libre que jamás nos dejará[12].

La expresión más lograda de este culto de lo moderno es *5 metros de poemas* (1927) de Carlos Oquendo de Amat, otro colaborador de *Amauta*[13]. Oquendo conceptúa la modernidad como una gran aventura libertadora que da acceso a un mundo maravilloso de perspectivas ilimitadas. Así, el dinamismo bullicioso de la urbe moderna está evocado en "New York", donde, la disposición tipográfica comunica simultáneamente la impresión de una encrucijada, de una corriente de tráfico y de las ubicuas vallas publicitarias:

El tráfico
escribe
una carta de novia

T
I
M
E
I
S
M
O
N
E
Y

Los teléfonos
son depósitos de licor

Diez corredores
desnudos en la Underwood

12 Juan Parra del Riego, *Poesía* (Montevideo: Biblioteca de la Cultura Uruguaya, 1943), p. 181.

13 Carlos Oquendo de Amat, *5 metros de poemas* (Lima: Decantar, 1969). Las citas corresponden a esta edición . Las páginas no están numeradas.

A continuación, Oquendo explota la tipografía nuevamente para sugerir la curiosidad y admiración del público que se asoma a las ventanas de un rascacielos para vislumbrar a una de las estrellas del cine, la cual personifica el hechizo de la vida moderna:

Mary Pickford sube por la mirada del administrador
Para observarla
HE SA LI DO
RE PE TI DO
POR 25 VENTA-
NAS

La visión que Oquendo nos da de Nueva York es, sobre todo, la de una ciudad que ofrece un sinfín de posibilidades estimulantes, y es significativo que el poema termine con el amanecer, momento en que la mañana aparece llevando un letrero que invita a los ciudadanos a alquilarla para hacer de ella lo que se les apetezca:

Y la mañana
se va como una muchacha cualquiera
en las trenzas
lleva prendido un letrero

SE ALQUILA
ESTA MAÑANA

Hay que reconocer que este culto vanguardista de la modernidad era bastante ingenuo. Celebra progresos que el Perú de la época se mostraba incapaz de realizar y en este sentido *5 metros de poemas* de Oquendo viene a ser un comentario elocuente sobre la realidad nacional de esos años, porque el libro oscila entre dos espacios —un idilio precapitalista de provincias y la modernidad de los países desarrollados— evocados desde un tercero —Lima— que no es ni uno ni otro y adolece de los defectos de ambos sin gozar de sus beneficios. Por otro lado, este culto podría interpretarse como otra manifestación más de una larga tradición de dependencia cultural, ya que suponía la aceptación de un modelo de desarrollo impuesto por el capitalismo occidental. No obstante, Mariátegui, con su perspicacia habitual y sin perder

de vista las antedichas objeciones, nos ayuda a enfocar la cuestión desde otro ángulo. En el artículo "Literaturas europeas de vanguardia" señala que el futurismo fue un fenómeno que se produjo, no en los países avanzados, sino en sociedades atrasadas como Italia y Rusia, y cita al crítico Prezzolini al respecto: "[...] en Italia [el futurismo] es el fruto de una reacción. Es el 'alto' gritado a la tradición, a la Arqueología, a Venecia con el claro de luna, al dantismo, al volverse siempre atrás de los italianos"[14]. En efecto, subyace a la retórica de la vanguardia peruana una voluntad de romper con el pasado dominado por el tradicionalismo hispánico y de crear una sociedad más abierta y más democrática. Por otro lado, Mariátegui nos advierte que lo que a primera vista parece ser una nueva forma de dependencia cultural puede resultar libertadora, porque los modelos progresistas que la vanguardia descubre en los países avanzados de Europa ha de acabar por efectuar una emancipación espiritual de España que no se produjo en la época de la Independencia:

> *Mientras el criollo puro conserva generalmente su espíritu colonial, el criollo europeizado se rebela, en nuestro tiempo, contra este espíritu, aunque sólo sea contra su limitación y su arcaísmo* (p. 273).

"Una vez europeizado," nos argumenta, "el criollo de hoy difícilmente deja de darse cuenta del drama del Perú" (p.273). Y termina los *Siete ensayos* con las palabras siguientes:

> *Por los caminos universales, ecuménicos, que tanto se nos reprocha, nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos* (p. 288).

Todos los poetas mencionados hasta ahora eran provincianos resentidos con el orden imperante. Pero en las páginas de *Amauta* figuran también jóvenes escritores de la clase media limeña a quienes Mariátegui alentó en su vocación literaria. Tal es el caso de Martín Adán y César Moro, quienes posteriormente llegaron a ser dos de los poetas más importantes del país. Sería difícil calificarlos de revolucionarios, ya que ambos eran apolíticos. Además, si en el número 17 de *Amauta* Mariátegui

14 Mariátegui, *El artista y la época*, p. 117.

celebra los "anti-sonetos" de Adán como un golpe dirigido contra el tradicionalismo literario, Adán hubo de abandonar sus experimentos vanguardistas para cultivar una "poesía pura" arraigada en la tradición y en los años 40 y 50 fue duramente criticado por practicar una literatura de torre de marfil. Por su parte, Moro hubo de rechazar el marxismo tanto como el capitalismo, considerándolos dos sistemas igualmente odiosos que compiten uno con otro para deshumanizar a los hombres. Así, en una carta, denuncia "el hierro y el cemento" y "la hoz y el martillo" que se manejan "como argumentos definitivos para justificar la prodigiosa bestialización de la vida humana"[15].

Si bien es cierto que Mariátegui no podía prever la evolución posterior de esos jóvenes, era consciente desde el principio de la distancia ideológica que los separaba. Sin embargo, los patrocinó, porque conceptuaba su vocación poética como una forma de rebelión contra el orden burgués. Y en eso tenía razón, ya que a su manera tanto Adán como Moro eran rebeldes. Fue Moro quien acuñó la frase "Lima la horrible" y si ambos adoptaron un seudónimo fue como símbolo de su rechazo de la realidad que habían heredado.

La postura artística de Adán está articulada en su novela *La casa de cartón* (1929), un "retrato del artista" donde el protagonista se retira del mundo de los hombres para vivir en el único mundo donde se siente a gusto, el mundo de la literatura, el mundo contenido dentro de las cubiertas del libro, la casa de cartón del título. En efecto, Adán dio la espalda a la sociedad para asumir íntegramente su vocación de poeta. De carácter neomístico, su poética conceptúa la poesía como una actividad solitaria dedicada a la búsqueda de una realidad que trascienda las limitaciones del mundo cotidiano y contingente, de manera que la experiencia poética se convierte en un medio para transportar al poeta —y al lector— a otro nivel de la realidad donde la vida se vive más intensa y armoniosamente. Así, el título metafórico de su libro más importante, *Travesía de extramares* (1950), define la poesía como un solitario viaje de exploración de los incógnitos territorios de la imaginación en busca de un inefable absoluto. Es significativo que el libro

15 César Moro, *Obra poética* (Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1980), p. 21.

conste enteramente de sonetos, porque Adán sitúa su poesía en el contexto de una tradición establecida que continúa y renueva. Al insertar su obra en una tradición Adán da la espalda al insatisfactorio mundo circundante para entrar en otra realidad de constantes eternas. Además, en la poesía encuentra una especie de patria sustitutiva formada por una comunidad de almas gemelas, porque al retomar motivos consagrados entabla un diálogo intertextual con los escritores que ya han tratado tales temas. Así, en el primero de tres sonetos dirigidos a Alberto Ureta, quien está presentado como modelo del poeta que aspira a ser, Adán vincula su poética con la tradición antigua que tenía al poeta por un vidente, un profeta, un intérprete de los dioses[16]:

–Deidad que rige frondas te ha inspirado,
¡Oh paloma pasmada y sacra oreja!,
El verso de rumor que nunca deja
Huir del seno obscuro el albo alado.

–Venero la flexión de tu costado
Hacia la voz de lumbre, el alta ceja,
El torcido mirar, la impresa queja
De mortal que no alcanza lo dictado ...

–Sombra del ser divino, la figura
Sin término, refléjase en ardura
De humana faz que enseñas, dolorosa ...

–¡Que ser poeta es oír las sumas voces,
El pecho herido por un haz de goces,
Mientras la mano lo narrar no ösa!

No obstante que la poesía de Adán no hace ninguna referencia directa a la realidad socio-política del Perú, viene a ser un elocuente comentario sobre ella. Refleja, en efecto, la marginación experimentada por muchos intelectuales peruanos y su repudio de una sociedad con la cual no se sienten identificados. En este sentido, su poesía constituye una forma de rebelión o al menos de resistencia clandestina.

---

16 Martín Adán, *Obra poética* (Lima: Edubanco, 1980), p. 87.

Como Adán, Moro repudia la realidad alienante impuesta por el medio y asume otra realidad más auténtica identificada con la poesía. Pero a diferencia de Adán, Moro conceptúa la poesía como una actividad subversiva dedicada a la destrucción de los valores establecidos. Un texto revelador es "Biografía peruana", donde denuncia la catástrofe humana que el imperialismo europeo ha significado para su país[17]. Lamenta la manera en que el paraíso precolombino fue devastado por la codicia de los conquistadores y sus herederos. Mientras el hombre precolombino vivía en íntima comunión con el espíritu del cosmos, el hombre occidental ha creado un mundo falso que lo ha alejado de la realidad esencial y hoy día los únicos que tienen acceso a esa realidad son los poetas:

Es para preguntarse con angustia si tales tesoros anímicos van a perderse o están ya perdidos definitivamente. Si nada subsistirá de ese pasado mirífico, si nosotros deberemos continuar siempre volviendo la cabeza de la zarza ardiente para echarnos en pleno en la banalidad occidental. ¡Todo nuestro Oriente perdido! [...]

Yo te saludo fuerza desaparecida de la que tomo la sombra por la realidad. Y acribillo la proa por la sombra. Yo no saludo sino a ti, gran sombra extranjera al país que me vio nacer. Tú no le perteneces más, tu dominio es más vasto, tú habitas el corazón de los poetas, tú bañas las alas de los párpados feroces de la imaginación.

En este texto la experiencia peruana viene a ser paradigmática de la historia de la civilización occidental, que ha empobrecido la vida a medida que ha ido dominando el mundo. En efecto, Moro cuestiona el modelo de la modernidad que el Perú a pretendido adoptar y que tanto sedujo a sus coetáneos, y plantea en cambio la necesidad de buscar una nueva manera de relacionarse con el mundo que restaure la salud espiritual del hombre. Por eso, siendo el Perú un mero satélite del imperialismo occidental, no bastaba cuestionar el proceso peruano, sino que era necesario atacar la base misma de la

17 Véase César Moro, *La tortuga ecuestre y otros textos* (Caracas: Monte Avila, 1976), pp. 9-14.

cultura de Occidente. Es así como se explica la militancia de Moro en las filas del surrealismo, primero en Francia (1925-34) y luego en México (1938-48). Porque el proyecto surrealista fue precisamente nada menos que el de subvertir la tradición racionalista y materialista de Occidente para efectuar la liberación espiritual del hombre occidental. Así, convencido de la necesidad de combatir el racionalismo occidental, Moro adopta la persona del loco como emblema de su poética en "A vista perdida"[18]:

No renunciaré jamás al lujo insolente al desenfreno
[suntuoso de pelos como fasces finísimas colgadas
[de cuerdas y de sables
Los paisajes de la saliva inmensos y con pequeños
[cañones de plumafuentes
El tornasol violento de la saliva
La palabra designando el objeto propuesto por su
[contrario
El árbol como una lamparilla mínima
La pérdida de las facultades y la adquisición de la
[demencia
El lenguaje afásico y sus perspectivas embriagadoras
La logoclonia el tic la rabia el bostezo interminable
La estereotipia el pensamiento prolijo [...]
El grandioso crepúsculo boreal del pensamiento
[esquizofrénico
La sublime interpretación delirante de la realidad
No renunciaré jamas al lujo primordial de tus caídas
[vertiginosas oh locura de diamante

Lo que he querido señalar en este trabajo es que Mariátegui simpatizaba con escritores de vanguardia de índole muy diversa porque veía en ellos voces disidentes y propulsores del cambio. En este sentido su actividad como crítico y promotor de la literatura cae dentro de la estrategia de organizar un frente unido de las fuerzas progresistas del país para preparar el terreno para la revolución socialista. Sin embargo, me resisto a creer que fue motivado solamente por fríos cálculos políticos,

18 César Moro, *Obra poética* (Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1980), pp. 53-54.

porque lo más admirable de Mariátegui es precisamente su generosidad de espíritu. Gran parte del problema de la izquierda ha sido una tendencia a fragmentarse por intransigencia ideológica y otra tendencia a aferrarse a rígidos modelos ideológicos que terminan siendo una distorsión del socialismo. En estos tiempos, cuando el mero concepto del socialismo ha quedado desprestigiado a raíz del fracaso del modelo soviético, el espíritu ecuménico manifestado por Mariátegui en la esfera literaria nos proporciona otro modelo, el de un socialismo basado en la colaboración y la tolerancia.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y LA LITERATURA FRANCESA

BERNARD LAVALLE
(Bordeaux, France)

La relación de José Carlos Mariátegui con la literatura francesa fue algo relativamente temprano. Se remonta en efecto a 1909, cuando el futuro *Amauta* entonces jovencísimo periodista de *La Prensa* —tenía tan sólo unos quince años— trabó amistad con Alfredo González Prada, el hijo de Don Manuel. De esta amistad, desde muchos puntos de vista muy importante e incluso decisiva para Mariátegui, el biógrafo de éste, Guillermo Rouillon, destaca el que entonces, y gracias a ella, José Carlos tuviera acceso a la biblioteca del Maestro en la que su hijo Alfredo *"ávido lector de autores europeos"* le sirvió de guía. Entre los escritores citados por un testigo de aquella época, Alberto Ureta, figuran, de manera bastante y significativamente ecléctica, muchos de los grandes nombres que tenían más impacto en aquellos años, alemanes (Heine, Schiller, Goethe, Nietszche), italianos (Leopardi, Pascoli, Carducci, Stechetti), españoles (Unamuno) pero también franceses (Nerval, Sainte Beuve, Renan, Hugo, Flaubert)[1].

El propio Mariátegui parece haber recordado precisamente aquella experiencia personal y el papel que, a nivel generacional, desempeñó al respecto González Prada cuando, en *El proceso de la literatura* de sus *Siete ensayos,* le presenta como *"el precursor de la transición del período colonial al período cosmopolita"* y escribe:

"En la obra de González Prada, nuestra literatura inicia su contacto con otras literaturas. González Prada representa parcialmente la influencia francesa. Pero le pertenece, en general, el mérito de haber abierto la brecha por la que debían

---

1 Guillermo Rouillon .*La creación heroica de José Carlos Mariátegui,* t. I *La edad de piedra,* Lima 1975, p.81-83.

pasar diversas influencias extranjeras. Su poesía y aun su prosa acusan un trato íntimo con las letras italianas. Su prosa tronó muchas veces contra las academias y los puristas y, heterodoxamente, se complació en el neologismo y el galicismo" (*S. E.* p. 257) [2].

Con el transcurso del tiempo, en los años 1915-1919, se fueron plasmando en Mariátegui sus aficiones literarias y más globalmente estéticas, a la par que iniciaba su propia creación entonces sobre todo poética, recogida en los *Miércoles literarios* de *La Prensa*. Se amplió el trasfondo cultural de "Juan Croniqueur", en particular a través de una incansable, aunque también un tanto desordenada por autodidacta, lectura de los autores latinoamericanos entonces más en boga (Amado Nervo, Rubén Darío, Herrera y Reissig) y de las novedades europeas, como los españoles Valle Inclán o Azorín, los italianos Pascoli, y más aún D'Annunzio, los ingleses Wilde o Shaw, los franceses, prosistas como Barbey d'Aurevilly y, sobre todo, poetas de épocas y cortes muy diversos: Verlaine, Sully Prud'homme, Mallarmé, Apollinaire.

El interés del joven Mariátegui por el país de estos últimos se desprende de no pocos artículos que entonces publica en *La Prensa*. Alusiones, referencias, a veces citas, demuestran un conocimiento bastante preciso de la actualidad francesa entonces dominada por la guerra a la que dedica varios textos: *París en duelo* (1 III 1915), *Pierre Loti en la guerra* (20 III 1915), *Garros prisionero* (27 IV 1915). Ya anteriormente (3 X 1914) también había saludado acertadamente la muerte de Max Linder, el tan importante aunque bastante olvidado precursor del cine cómico.

***

Cuando Mariátegui, en condiciones harto conocidas, tuvo que dejar a su patria en 1919, si bien tenía muy claro que su

2 Las citas de José Carlos Mariátegui reproducidas en este trabajo remiten a sus *Obras completas*, serie popular, Lima, Empresa Editora Amauta, 5a ed. , 1974. Se han utilizado las siguientes siglas: *S.O.* (*Signos y obras*), *A.M.* (*El alma matinal*), *A.E.* (*El artista y la época*), *S.E.* (*Siete ensayos...*), *C.I.* (*Cartas de Italia*), *E.C.* (*La escena contemporánea*).

destino iba a ser Italia, su punta de llegada en Europa fue Francia. A comienzos del mes de octubre, se trasladó a París donde permaneció dos meses intensa y ecléticamente aprovechados por visitas a los museos, espectáculos, cafés de los bulevares y cámara de diputados, pero también marcados de manera significativas por sendos encuentros con dos entonces figuras de proa de la literatura francesa, Henry Barbusse y Romain Rolland, a los que Mariátegui ya vuelto al Perú había de dedicar, como veremos, páginas muy importantes.

En sus *Cartas de Italia* esencial aunque no únicamente dedicadas al país que después le acogió, José Carlos no olvidó a Francia a la que consagró dos artículos. En el primero titulado *La santificación de Juana de Arco y la mujer francesa* (*El Tiempo*, 23 VIII 1920- *C.I.* p.177), destaca el sentido político de esa celebración: exaltación del patriotismo, reconciliación de la República y del Vaticano cuyas relaciones estaban bastante tirantes desde las leyes de separación de principios de siglo. Pero, para el joven Mariátegui sin duda todavía impregnado por los recuerdos de sus vivencias parisinas, dicho contexto es también motivo para *"el enaltecimiento y ponderación de la mujer francesa"* de la que según él siempre se habla *"con injusticia y desamor"*, cuando *"nos ha dado y nos da pruebas diarias de su superioridad"*. A manera de prueba de sus dichos, José Carlos saca entonces a colación los nombres de George Sand, de Madame de Stael y de la condesa de Noailles

Incluso escribe Mariátegui:

"Ningún pueblo, ninguna raza puede enorgullecerse de una mujer igual... es divinamente frívola..."

Pero de repente, como dándose cuenta de que este último adverbio (*divinamente*) podía parecer algo paradójico y que su exaltación estaba quizás un tanto fuera de lugar en tan religiosa coyuntura, rectifica, pero como a pesar suyo: *"pero no es ocasión de hacer su elogio en la oportunidad de la apoteosis de Juana de Arco..."*

En un segundo artículo dedicado a *Los amantes de Venecia* (*El Tiempo*, 11 I 1921, *C.I.* p.201) escrito con motivo de la reedición de la célebre novela de Charles Maurras dedicada a los

amores de Musset y George Sand, Mariátegui revela una posición un tanto incómoda. Aunque el libro, como él mismo confiesa, le *"resulta simpático"*, el lector siente cómo le es difícil a José Carlos hacer el elogio de un autor que, si bien fue sin duda un escritor notable, no por esto dejó de ser el vocero y pensador de la ultraderecha monárquica aglutinada alrededor de la *Action Française*. En el fondo, más que el mismo libro y su autor, eran el tema y los personajes los que, con su romanticismo, en esta caso atraían al futuro *Amauta*.

Si queremos encontrar rastros de Francia en los escritos de Mariátegui, es en el acervo de sus artículos publicados después de su vuelta al Perú donde los encontramos. Como bien se sabe, José Carlos se convirtió en una especie de analista particularmente agudo y bien informado de la situación mundial, y pocos fueron los problemas del momento, tanto europeos como africanos o asiáticos, que se le escaparon.

En dichos artículos reunidos en los tres tomos de *Figuras y aspectos de la vida mundial* y en *La escena contemporánea*, Mariátegui se revela como un excelente conocedor de las entrañas y arcanos de la entonces bastante complicada vida política francesa que se resumía las más veces a un sutilísimo juego parlamentario. Prácticamente, no hay evento importante que no esté registrado, comentado y en algunos casos profetizado, en los artículos de José Carlos. Este, tanto en el caso francés como en el de otros países, demuestra una capacidad de perfecto analista de lo que representaban realmente los diversos hombres políticos que entonces ocupaban la delantera, de sus posibilidades de acción y de sus previsibles evoluciones ulteriores.

De 1923 a 1930, Mariátegui publicó así en *Mundial* y *Variedades* varias decenas de artículos sobre la vida política francesa. En ellos, dibuja perfiles de hombres como Caillaux, Briand, Tardieu, Henriot, Daladier, Clemenceau, Viviani o el ya fallecido Jaurés; expone pedagógicamente a su público peruano los grandes problemas internos o exteriores del momento: la ocupación del Rhur y las relaciones con Alemania, las dificultades en Marruecos, los problemas económicos de la posguerra, la polémica entre la *Action Française* y el Vaticano,

así como la sutil alquimia de la evolución de los partidos tradicionales, radical y radicalsocialista, el juego —para él deriva— de la burguesía, las ambigüedades de ciertas formas de acción revolucionarias propuestas por el partido socialista, el surgimiento y significado del nuevo partido comunista a raíz de la escisión de Tours en 1920.

***

En el campo específico de la literatura francesa del momento, Mariátegui se muestra excelentemente informado. Se puede decir que conoce a todos los nombres que, de una forma u otra, sonaban entonces en la república de las letras a orillas del Sena, que se tratase de glorias ya consagradas o de jóvenes en plena y reciente ascención. En sus artículos, las múltiples facetas de la novísima literatura francesa quedan registradas, mereciendo en general juicios muy acertados pero también matizados, lo cual tiende a probar que el *Amauta* hablaba o escribía por experiencia propia y no de segunda mano como mero eco de la prensa francesa. Asimismo, Mariátegui está al tanto de las entregas de la diferentes revistas, de sus problemas internos y de sus debates, de los interrogantes sobre su evolución futura. Incluso, a veces, se traslucen bajo su pluma ciertos problemas editoriales que entonces agitaban al mundillo parisino y demuestran el nivel de información de Mariátegui...

Por supuesto, en el marco limitado de este trabajo, no es posible estudiar todos los textos de José Carlos que se refieren a la literatura francesa. Indiquemos desde ya que para él, la figura más relevante, aquella por la que de manera evidente siente más simpatía, es la de Henri Barbusse del que escribe en introducción a un largo artículo sobre éste:

"El caso de Barbusse es uno de los que mejor nos instruyen sobre el drama de la inteligencia contemporánea. Este drama no puede ser bien comprendido sino por quienes lo han vivido un poco. Es un drama silencioso, sin espectadores y sin comentadores, como casi todos los grandes dramas de la vida. Su argumento, dicho en pocas y pobres palabras, es éste: la Inteligencia, demasiado enferma de ideas negativas, escépticas,disolventes, nihilistas, no puede ya volver, arrepen-

tida, a los mitos viejos y no puede todavía aceptar la verdad nueva. Barbusse ha sufrido todas sus dudas, todas sus vacilaciones. Pero su inquietud ha conseguido superarlas. En su alma se ha abierto paso una nueva intuición del mundo. Sus ojos, repentinamente iluminados, han visto "un resplandor en el abismo". Ese resplandor es la Revolución. Hacia él marcha Barbusse por la senda oscura y tempestuosa que a otros aterra." (*E.C.* p.158).

Recordando la trayectoria literaria de Barbusse —sus primeros poemas (*Les Pleureuses*) y su primera novela (*Les suppliants*)— Mariátegui cree descubrir en ella, desde los orígenes, sin duda *"una pesada carga de tristeza y desencanto"* pero desprovista de crueldad, y por lo tanto portadora de *"un pesimismo fecundo"* que la trágica experiencia de la guerra mundial iba a transformar radicalmente, haciendo de Barbusse un rebelde ya compenetrado de *"el deber de trabajar por el advenimiento de una sociedad nueva"* bajo el signo de la Revolución:

> *"Barbusse recuerda a los intelectuales el deber revolucionario de la Inteligencia. La función de la Inteligencia es creadora. No debe, por ende,conformarse con la subsistencia de una forma social que su crítica ha atacado y corroído tan enérgicamnte. El ejército innumerable de los humildes, de los pobres, de los miserables, se ha puesto resueltamente en marcha hacia la Utopía que la Inteligencia, en sus horas generosas, fecundas y videntes, ha concebido. Abandonar a los humildes, a los pobres, en su batalla contra la iniquidad es una deserción cobarde. El pretexto de la repugnancia a la política es un pretexto femenino y pueril. La política es hoy la única grande actividad creadora. Es la realización de un inmenso ideal humano. La política se ennoblece, se dignifica, se eleva, cuando es revolucionaria. Y la verdad de nuestra época es la Revolución. La Revolución que será para los pobres no sólo la conquista del pan, sino también la conquista de la belleza, del arte, del pensamiento y de todas las complacencias del espíritu"* (*E.C.* p.158).

En tal perspectiva, el gran acierto y mérito literarios de Barbusse parece ser, según Mariátegui, el haber descubierto

una nueva épica que supere *"los confines de la literatura decadente y moribunda"* en la que los contemporáneos vivían *"todavía demasiado presos"*. El arte de la revolución *"como las grandes catedrales reposará sobre la fe multitudinaria"*. Pero Barbusse supo aliar —y allí radica su novedad— *"la pasión por la muchedumbre"* y *"la ternura por el hombre"*, aleación y alianza que, según Mariátegui, el autor de *Le Feu* habría conseguido mejor que *"ningún literato de Occidente"*. De ahí el que *"Barbusse ve en la Historia lo que los demás tan fácilmente ignoran...Ve el dolor, ve el sufrimiento, ve la tragedia"*, pero no como causas de abandono y desesperanza sino como motivos de *"la música furiosamente dulce de la revolución"* (el subrayado es del propio Mariátegui).

El artículo titulado *Henri Barbusse* y, por supuesto, dedicado a éste, forma parte de un conjunto significativamente publicado bajo el título *La revolución y la inteligencia* (*E.C.* p.152). Se abre con otro trabajo sobre el *groupe Clarté* fundado por Barbusse y en el que éste desempeñó un papel fundamental. Más allá de una serie de informaciones sobre sus componentes y, en primer lugar, el autor de *Le Feu*, Mariátegui analiza detenidamente en él las funciones sociales del intelectual frente a la sociedad y la política.

> *"Los intelectuales son generalmente, reacios a la disciplina, al programa y al sistema. Su psicología es individualista y su pensamiento es heterodoxo. En ellos, sobre todo, el sentimiento de la individualidad es excesivo y desbordante...la política les parece una actividad de burócratas y de rábulas...Abundan la insensibilidad y la sordera de los intelectuales a los problemas de su tiempo...Tras de una aparente repugnancia estética de la política se disimula y se esconde, a veces, un vulgar sentimiento conservador. Al escritor y al artista no les gusta confesarse abierta y explícitamente reaccionarios. Existe siempre cierto pudor intelectual para solidarizarse con lo viejo y lo caduco. Pero, realmente, los intelectuales no son menos dóciles ni accesibles a los prejuicios y a los intereses conservadores que los hombres comunes...El reaccionarismo de un intelectual, en una palabra, nace de los mismos móviles y raíces que el reaccionarismo de un tendero.*

El lenguaje es diferente; pero el mecanismo de la actitud es idéntico..." (*E.C.* p.154-155).

El gran mérito de Barbusse y de *Clarté* fue, pues, haber asumido una actitud radicalmente nueva y combatiente:

"Clarté *susbsiste en Francia como un núcleo de intelectuales de vanguardia, entregado a un trabajo de preparación de una cultura proletaria. Su proselitismo crecerá a medida que madure una nueva generación. Una nueva generación que no se contente con simpatizar en teoría con las reivindicaciones revolucionarias, sino que sepa, sin reservas mentales, aceptarlas, quererlas y actuarlas. Los* clartistas, *decía antes Barbusse, no tienen lazos oficiales con el comunismo pero constatan que el comunismo internacional es la encarnación viva de un sueño social bien concebido.* Clarté *ahora no es sino una faz, un sector del partido revolucionario. Significa un esfuerzo de la inteligencia por entregarse a la revolución y un esfuerzo de la revolución por apoderarse de la inteligencia. La idea revolucionaria tiene que desalojar a la idea conservadora no sólo de las instituciones sino también de la mentalidad y del espíritu de la humanidad. Al mismo tiempo que la conquista del poder, la Revolución acomete la conquista del pensamiento."* (*E.C.* p.155-156).

En los artículos dedicados al surrealismo (llamado suprarrealismo por Mariátegui), éste se sitúa en la misma linea de análisis. Lo diferencia del populismo en que ve *"la más especiosa maniobra por reconciliar las letras burguesas con una cuantiosa clientela de pequeñas gentes"*, del dadaísmo que a pesar de sus potencialidades no pasó de ser *"una protesta, un gesto, un arranque"* y del futurismo tachado de *"megalomanía histrionesca"*. El surrealismo está presentado como un movimiento de neta raigambre revolucionaria pero que sin embargo no llega a confundir los dominios respectivos del arte y de la revolución:

"En vez de lanzar un programa de política suprarrealista, acepta y suscribe el programa marxista de la revolución proletaria. Reconoce la validez en el terreno social, político, económico, únicamente, al movimiento marxista. No se le

ocurre someter la política a las reglas y gustos del arte [...Los] *superrealistas no ejercen su derecho al disparate, al subjetivismo absoluto, sino en el arte; en todo lo demás, se comportan cuerdamente y esta es otra de las cosas que los diferencian de las precedentes, escandalosas variedades revolucionarias o románticas de la historia de la literatura"* (*A.E.* p.47).

Dicho sea de paso, esta última constatación lleva Mariátegui a insistir sobre un aspecto que desde fuera pudiera habérseles escapado a sus lectores:

"A los que en esta América tropical se imaginan el suprarrealismo como un libertinaje, les costará mucho trabajo, les será quizás imposible admitir esta afirmación: que [el suprarrealismo] *es una difícil, penosa disciplina"* (*A.E.*,p.48).

Bien conocidas están las vicisitudes como los desgarramientos internos del superrealismo. Mariátegui los indica, pero de paso, sin insistir. De más peso le parecen las dificultades que experimenta el movimiento intelectual europeo y, en este caso francés, para encontrar un punto de anclaje con la revolución social. Después de terminada la experiencia de *Clarté*, Mariátegui saca la conclusión de que esta revista, como el intento de una "Internacional de la Inteligencia" *"han probado la imposibilidad de obtener una cooperación de un sector muy amplio y por lo tanto fuertemente matizado, de intelectuales de izquierda, una acción doctrinal bien concertada"*. (*S. O.* p.46). De ahí que salude el nuevo intento de Barbusse con su nueva revista *Monde*, criticada por la extrema izquierda por su *"insuficiente marxismo"* pero quizás por ello mismo capaz de ser *"un periódico de combate, periódico con filiación, porque lucha contra todas las fuerzas y tendencias reaccionarias; pero no de partido, porque representa la cooperación de muchos escritores y artistas, solidarios sólo en la oposición a las corrientes regresivas y, con menor intensidad y eficacia, en la adhesión a los esfuerzos por crear un orden nuevo"* (*S.O.* p.46).

***

Las citas y los planteamientos precedentes permiten entender la frontera que José Carlos Mariátegui establece en la producción literaria francesa.

Entre los autores criticados, figura por ejemplo Gide. Su juicio sobre éste es además matizado. Defiende a Gide desde un punto de vista estético contra sus enemigos:

> *"Es absurdo y grosero empeñarse en demostrar que Gide escribe mal. O por lo menos, que no escribe bien. A despecho de cualquiera negligencia gramatical de una que otra de sus páginas, su obra es técnica y estéticamente la de un maestro de la literatura francesa contemporánea"* (*S.O.*, p.31-32).

Según añade Mariátegui, *"los reparos que pueden y deben hacérsele son de otro orden"*:

> *"Una crítica penetrante tiene que clasificarla, por ejemplo, como una obra de influencia disolvente. Gide representa una fuerza de disolución y de anarquía. Un hombre de alma apasionada y de inteligencia constructiva no encuentra en sus libros nada que alimente su fe ni estimule su elán. Gide enerva y afloja los nervios como un baño tibio. No sale nunca de un libro de Gide sino un poco de laxitud voluptuosa"* (*S.O.* p.32).

Este juicio sobre Gide plantea además un problema a Mariátegui, en la medida en que hasta ahí sus análisis coinciden con el de los críticos católicos de derecha, como Henri Massis o Roland Dorgelés, que denunciaban a Gide en nombre de *la salud moral* y por ser *un veneno*. José Carlos es consciente de esta aparente contradicción. El no denuncia a Gide por agredir o disolver al orden tradicional como los críticos arriba citados, sino precisamente por ser el signo de una crisis de la sociedad de su época y por carecer, dado su individualismo y su subjetivismo fundamentales, de esa *nueva fe* de donde ha de nacer una *disciplina nueva* capaz de contribuir a un cambio radical del mundo.

Lo mismo, aunque en otra vertiente, reprocha a Paul Morand:

> *"Esta literatura es, inequívocamente, una literatura de decadencia. Paul Morand se complace en presentarnos, uno tras otro, sus casos de neurosis; la fauna de sus novelas es una fauna elegante y mundanamente teratológica...El propio*

Paul Morand siente que su obra, su arte y su alma, corresponden a una decadencia, a un crepúsculo. En uno de los cuentos de L'Europe galante, *nos habla de la familia capitalista, a la cual no está ya orgulloso, pero a pesar de todo, sí bastante feliz de pertenecer"* (*S.O.* p.38).

Dicho de otra forma, para Mariátegui, estos escritores son los representantes de *la decadencia burguesa*, de una literatura que *tramonta* —para emplear un verbo muchas veces utilizado en este contexto por José Carlos— en el ocaso de una sociedad. Otro ejemplo relevante, es el de Raymond Radiguet. El malogrado autor de *Le diable au corps* y de *Le bal du comte d'Orgel*, es incluso, entre los franceses aquel que se merece bajo la pluma de Mariátegui los juicios más duros y, cosa no muy difundida en él, la ironía más mordaz. Así comienza un artículo dedicado a éste por la siguiente fórmula: *"Es posible ignorar a Raymond Radiguet..."* y más adelante ironiza sobre su muerte prematura afirmando que se puede dudar sobre si él mismo se suicidara *"consciente de haber escrito su obra maestra"* o si fuera *"sigilosamente asesinado por su librero"* ya que *"de la* réclame *moderna hay que temerlo todo...Radiguet tenía que morirse. No le quedaba nada que hacer en el mundo. El objeto de su vida estaba cumplido"*.

Más allá de estas fórmulas, Mariátegui denuncia a Radiguet por reflejar: *"el humor escéptico y humorista* (sic) *de la literatura de la decadencia burguesa"*, porque *"no intenta jamás aprehender un vasto paisaje humano. Su arte es como el de estos pintores modernos que, con un gusto un poco ascético repiten en innumerables cuadros la misma naturaleza muerta"*. (*A.E.* pp.99-103).

Más tarde, Mariátegui había de volver sobre el caso de Radiguet, oponiéndolo a Chamson (*S. O.* p.15). Si el primero *"parisinamente pronto a la* rigolade...*decía con coquetería infantil, que para esta generación la guerra había sido unas vacaciones demasiado largas"* (clara alusión a su novela *Le diable au corps* que cuenta el adulterio de un adolescente con la esposa de un soldado del frente), el segundo la había sentido como *"una obligación moral de trabajo y de meditación"*. Era precisamente esa seriedad, esa voluntad de luchar contra el

abandono enfermizo, propenso al egoísmo y a los goces al bordo de la nada, lo que atraía a Mariátegui.

En las antípodas de Radiguet y *"su humor escéptico de la literatura de la decadencia burguesa"* el *Amauta* alababa por ejemplo a un Guehenno o a un Guilloux procedentes del proletariado bretón, decididos a ser los voceros de la rebelión *que es la nobleza del pobre* y *denunciador del bizantinismo y del diletantismo...del arte de la decadencia.* Si no puede parecer extraño el interés de José Carlos por esa dimensión histórica y social de la literatura, más original es sin duda el atractivo que ejerce sobre él, lo que él mismo califica en varias ocasiones como *la buena salud* en las letras, esto es el arte como la representación de una fuerza vital confrontada al mundo y en la que implícitamente sentía la posibilidad de querer transformarlo. De ahí su juicio tan positivo sobre la poesía de Blaise Cendrars. Cuando en las novelas de otro viajero de la época, Paul Morand, *la modernidad* y *el cosmopolitismo* estaban empapados de una atmósfera de *disolución*, signo más manifiesto para Mariátegui *de la decadencia de la civilización capitalista* (*A.E.* p. 19), en Cendras lo que más le gustaba era, precisamente, esa buena salud.:

"Los libros de Cendrars respiran por todos sus poros. Cendrars representa una gaya y joven bohemia que reacciona contra la bohemia sucia y vieja del siglo XIX. Y en una época de decadentismos bizarros, de libídines turbias y de apetitos ambiguos y cansados, Cendrars es un caso de salud cabal. Es un hombre intacto e indemne. Es un poeta claro y fuerte sin artificios juglarescos y sin neurosis perversas." (*A.E.* p. 110).

Eso mismo le lleva a ensalzar un libro hoy muy olvidado como *Un homme se penche sur son passé* de Constantin Weyer que contaba las andanzas de un francés por el Norte canadiense. En sus páginas Mariátegui exalta, de manera en el fondo un tanto extraña dados sus planteamientos históricos e ideológicos, al *pionner* y al *explorador...*:

"La literatura de Constantin Weyer se alimenta de su rica y fuerte experiencia de hombre. Por sus libros circula la sangre

de su existencia que en la plenitud ha encontrado un sano equilibrio vital..." (*S.O.* p.52).

Más adelante añade:

"Hay algo como una poesía bárbara y darwiniana en la victoria del hombre que atraviesa la estepa inmensa, en la voluntad sana del cazador que bebe a grandes sorbos la sangre caliente y tónica del lobo que acaba de matar, en la herida borbotante" (*S.O.* p. 54).

Bajo su pluma esa exaltación del darwinismo y del explorador nos deja un tanto perplejo. Además, hay que reconocer que esa pasión por la literatura de la *buena salud* —muy comprensible dada la historia personal de José Carlos e ideológicamente explicable— no es el mejor acierto del *Amauta*. Desde hace algún tiempo ya, los biógrafos de Cendrars han cuestionado bastante la veracidad de sus viajes y de sus experiencias El valor estético de la novela quizás autobiográfica de Constantin Weyer parece hoy bastante restringido. Pero, de toda forma, el mismo Mariátegui había señalado los peligros potenciales y las posibles limitaciones de dicha literatura de la *buena salud* al hablar de Montherlant que acababa de publicar *Aux fontaines du désir*.

Si José Carlos se sentía conmovido por esa manera de contentarse *con los sentidos y el instinto*, de sentirse *un fuerte y joven animal de presa* para el que *el resto no tiene importancia*, no se le escapaba que ese *gesto de juventud exuberante* podían a su vez decaer en *un hedonismo y un egotismo* algo *enfermizos...cuya estimación depende del valor del artista que los profesa*, ya que la experiencia prueba, como en el caso de d'Annunzio que *"todas esas explosiones acaban por ceder a un razonable acatamiento de la ética tradicional, del orden burgués"* (*S.O.* p. 18). La evolución posterior de Montherlant, desde varios puntos de vista, no iba a desmentir las sospechas de Mariátegui.

***

Fuera de Barbusse, entre las figuras de la literatura francesa de finales del XIX y comienzos del XX, tres son las que descuellan en las críticas de Mariátegui.a la vez por los juicios que

merece su producción y las reflexiones que ésta suscita. El primero es Zola cuya obra, por los años veinte era objeto de un gran debate en los sectores de izquierda de la crítica francesa (populistas, revista *Monde* y Emmanuel Berl). Esta trataba de sacarlo de su semiolvido en que los nuevos derroteros esteticizantes de finales de la centuria anterior lo habían hundido.

La posición de Mariátegui al respecto es matizada en el debate, es la de:

> *"...algunos escritores que, sin compartir ninguna reserva mezquina contra Zola, sino testimoniándole más bien toda la admiración que en nuestro tiempo es posible acordarle justamente, se niegan a aceptar el retorno a Zola como un ideal de la nueva literatura"* (*A.E.* p. 155).

Si bien Zola conocía bastante al *pueblo*, como subrayó entonces Malraux, ignoraba al *proletariado*. Su labor, en su tiempo tan importante desde los puntos de vista estético y literario, si se imitara en pleno siglo XX sería pues un retorno hacia algo ya obsoleto. Como escribe Mariátegui, *"el primer deber de la nueva literatura es negarse a todo retorno. Lo mismo al retorno a Zola que al retorno a Stendhal."*.En una frase, si las obras de Zola merecen por parte del *Amauta* un juicio particularmente positivo, éste termina el artículo que le dedica indicando que ya *"las tendencias, las esperanzas de Zola no son las* [suyas]*"* (*A.E.* p.158).

Con algunos matices, Anatole France le plantea un poco el mismo tipo de problemas aunque en las diferentes páginas que le consagra se puede notar cierta evolución. En el primer artículo nota ya desde el comienzo:*"Anatole France estaba por la revolución y con la revolución...los jóvenes lo amábamos por eso"*. Más adelante, sin embargo matiza su juicio:

> *"Pertenece Anatole France a la época indecisa, fatigada, en que madura la decadencia burguesa...Su producción, por ende, corresponde a las distintas estaciones de su época heteróclita y cosmopolita...no llega France al escepticismo y al relativismo actuales....era sensible al dolor y a la injusticia. Pero le disgustaba que existieran y trataba de ignorarlos...Anatole France nació demasiado tarde para creer en*

los mitos burgueses, demasiado temprano para renegarlos plenamente" (*E. C.* p. 165-167).

Tres meses más tarde, en otro artículo significativamente titulado *La revisión de la obra de Anatole France* y escrito con motivo de la muerte del Maestro, Mariátegui se muestra mucho más tajante. Evidentemente influenciado por las críticas de gran dureza que expresaron entonces los surrealistas y los grupos de extrema izquierda a los que cita abundantemente, Mariátegui insiste sobre todo sobre lo que se pueden considerar como los aspectos negativos de la obra de France. Sin unirse a las diatribas y a los insultos que entonces recibió el cadáver de A. France, José Carlos sin embargo termina escribiendo:

"La literatura contemporánea no se puede librar de una enfermiza herencia que alimenta sus raíces. Es la literatura de una civilización que tramonta. La obra de Anatole France no ha podido ser una aurora. Ha sido, por eso, un crepúsculo" (*E. C.* p. 173). Es este un epitafio sin duda exagerado e injusto para el viejo autor, entre otros libros, de *Vers les temps nouveaux*, defensor valeroso de Dreyfus y de los marineros sublevados del Mar Negro...

Al lado de Barbusse, el único escritor francés consagrado prácticamente exento de críticas bajo la pluma de Mariátegui es Romain Rolland. En un largo artículo escrito con motivo del sesenta aniversario de éste y entonces publicado en varias revistas peruanas y americanas, José Carlos ensalza sin restricciones la figura del padre de *Jean Christophe*.

Lo saluda, primero, por la atención que ha prestado a Latinoamérica (*"Nos ha hablado con amor de la misión de la América Indoibera"*) de manera que "—le— *da fervorosamente su adhesión la nueva generación iberoamericana...Los hombres jóvenes de Hispano-América tenemos el derecho de sentirnos sus discípulos"* (*A. M.* p.159-160).

Según José Carlos, Rolland sería el representante más genuino en su época de una rancia tradición francesa, la de Montaigne (exponente del *más encumbrado pensamiento francés*), de la *France profonde*: (*"Encontramos* —en él—

también la huella profunda de un abolengo intelectual y espiritual genuinamente francés") y su famoso personaje Colas Breugnon es *"representativo de la vieja Francia rural"*.

Si bien la obra de Romain Rolland no fue del agrado de los críticos parisinos demasiado apegados a la *"preocupación decadente del estilo y de la forma"* y a una literatura en la que *tramonta, fatigada, una época*, Mariátegui encuentra en ella *la sana risa* de Rabelais (otra vez la *buena salud*), un permanente ejemplo de *tonicidad* y una *alta lección de idealismo*. En una época de libros *tóxicos*, Rolland *"representa una reacción contra un mundo de alma crepuscular y desencantada"*. El autor de *Jean Christophe "en los últimos años ha llevado más claridad a las almas y amor a los corazones"* al propio tiempo que un *"exaltado ideal de belleza y de justicia"*.

Los únicos reparos —mínimos— que suscita su obra podrían ser, aunque matizadamente expresados por José Carlos Mariátegui, *su espíritu fundamentalmente religioso* y su *condena tolstoyana de la violencia*. Pero considerando que Romain Rolland es un *artista* y no un *pensador político* —observación benevolente que también se hubiera merecido un Anatole France, por ejemplo— Mariátegui concluye su artículo retomando a modo de definición la célebre frase de Waldo Frank a propósito de Rolland: *"un hombre integral de una época de caos"*.

***

Perfectamente informado, hasta en detalles a veces ínfimos, coherente con sus bien conocidos planteamientos ideológicos y políticos, en lo que escribe sobre literatura francesa contemporanea, José Carlos Mariátegui no olvida sin embargo la relativa autonomía de la obra de arte y en general la toma en cuenta en sus juicios, aunque ésta no le lleva a una benevolencia uniformemente repartida. En verdad, al respecto sus sentencias están influenciadas, como en el caso de Anatole France, por las actitudes asumidas —y de manera no siempre justa— por los voceros franceses de la crítica literaria marxista.

Por su sensibilidad a los problemas de su época y sus compromisos sociales, Mariátegui privilegió sin duda formas

de literatura que hoy, y desde algún tiempo a esta parte, pueden parecer un tanto obsoletas. Pero, gracias a la agudeza de su inteligencia, supo valorar en general de forma bastante acertada una producción literaria que, en los años veinte, se encontraba en una época bisagra, entre las figuras consagradas de comienzos de siglo y las innumerables y polifacéticas experiencias de la nueva generación que empezó a ocupar la delantera después del conflicto mundial.

RESUMEN DE LA REUNIÓN

VIERNES 23 DE OCTUBRE. SESIÓN DE LA TARDE.

Abre el debate Armijo comparando la importancia relativa de la cultura negra en el Perú con la del Caribe. Al contrario de lo que pasa en América Central, casi no hay presencia del negro en la cultura oral peruana. Por lo tanto no se puede juzgar a Mariátegui de forma categórica por su tratamiento del tema negro.

Melis, de acuerdo con Armijo, insiste en que no existía el problema en la época de Mariátegui y en que la primera expresión literaria de la cultura negra en Perú se debe a Gregorio Martínez.

Podestá hace notar que no se puede confundir literatura y cultura (manifestaciones musicales por ejemplo).

Quijano insiste en el aspecto marginal de la cuestión pero remite a su importancia en la colonización del indio.

Forgues señala que sí hay presencia del negro en el folklore andino, pero por lo común se trata de un negro satanizado como es el caso, por ejemplo, de los pisthacos. Refiriéndose a la ponencia de Lavalle, Forgues insiste nuevamente en la necesidad de considerar en forma global la obra de Mariátegui, para comprender la valoración quizás sorprendente que éste hace de ciertos autores, como Radiguet por ejemplo.

Se debate también sobre la modernidad de Mariátegui. Según Germaná no significa "europeización" sino "búsqueda de una racionalidad anterior al mundo moderno". A continuación Guibal se plantea la cuestión de la racionalidad, diciendo que la unificación es al mismo tiempo homogeneización y atomización. Higgins define lo moderno como lo no-hispánico y lo no-oligárquico.

Letts sostiene que la obra de Mariátegui no se limita a los escritos sino que se prolonga en la lucha política. Su proyecto global podría resumirse en la frase: "dar vida, hacer que viva un socialismo indoamericano".

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y EUROPA
EL OTRO ASPECTO DEL DESCUBRIMIENTO

ANDINICA - DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES PERUANAS Y ANDINAS

JOSÉ LUIS AYALA

Cuando en 1923, José Carlos Mariátegui regresó de Europa a Lima, encontró una extraordinaria efervescencia de ideas y movimientos culturales que emergían teñidos de una fuerte identidad reinvindicacionista. Mariátegui muy pronto analizó y asimiló las nuevas tendencias, ideas y necesidad de leer la compleja realidad peruana, con nuevos instrumentos de análisis.

Declara poseer el deseo de fundar una revista de cultura que recoja las palpitaciones de su época y al mismo tiempo, sea el émbolo que permita darle cuerpo ideológico al nuevo espíritu de su generación, como a diversas manifestaciones que no tenían filiación y carecían de una adecuada lectura para hallar respuestas válidas.

Es conocida la anécdota por la que Mariátegui decide cambiar el título de su revista *Claridad* por la de *Amauta*.

Jorge Basadre ha proporcionado un testimonio hermoso y por él sabemos que Mariátegui, tuvo la genial intuición de modificar un nombre que tanto en quechua como en aymara significan, maestro, guía, sabio.

En setiembre de 1926, José Carlos, pudo publicar el primer número de su revista, la que se transformaría en una de las más importantes de América, debido fundamentalmente a su



JOSE LUIS AYALA

genialidad literaria y creadora. Así, *Amauta* se convirtió en la tribuna más alta del pensamiento americano, proyectó una nueva imagen de un antiguo Continente lleno de problemas, a los que declara tener el deseo de aportar soluciones.

Uno de los varios aspectos que Mariátegui analiza y explica es el mundo andino. A diferencia de escritores que asedian esta temática, Mariátegui prefiere ver el fondo del asunto; es decir la raíz, los cimientos, los orígenes y contradicciones sociales, políticas y culturales de un pueblo en permanente estado de cambio y movimiento. Mariátegui entiende que la realidad cultural andina es diferente a la costeña y que el llamado de ese entonces "Problema del Indio", es preciso entenderlo en todo su contexto.

Una cuidadosa lectura de los artículos de Mariátegui en diversas publicaciones que datan entre 1923 a 1930, nos hacen ver al mismo tiempo la evolución de su pensamiento acerca del mundo andino. En otras palabras, al utilizar la dialéctica como método de trabajo, ocurre que dialécticamente hablando, su pensamiento se nutre también de una visión cada vez más cercana a una realidad también cambiante.

Un aspecto en verdad admirable, es el hecho de que Mariátegui sin haber viajado nunca por el mundo andino*, lo haya penetrado tan extraordinariamente. Hay quienes han dicho que este es un grave defecto, pero no es así. Nadie como Mariátegui supo entrar con tanta inteligencia en un mundo en el que había que descubrir al hombre prisionero en su propia tragedia y que ésta a su vez es distinta a las demás, pero que es posible leerla a través de una metodología elaborada gracias a varias fuentes de información.

¿Cómo se nutrió Mariátegui para tener una visión tan compleja y completa del mundo andino? No cabe duda que inmediatamente como llegó de Europa, empezó a leer revistas publicadas en provincias y libros de mayor significación social, para luego tener contacto directo con una historia real,

* Al respecto, Cf. Temístocles Bejarano, "Mariátegui en Huancayo"[del 23.7 al 14.8 de 1918], en: *Anuario Mariateguiano*, Vol.II, Nº 2, pp.89-102. Lima, Empresa Editora Amauta, 1990. (N. de los E.)

con sus propias protagonistas y con testimonios de quienes los visitaban constantemente.

En lo que se refiere al mundo andino, tres aspectos conmovieron a Mariátegui y con seguridad influyeron decididamente para que en su revista acogiera a una tendencia que en ese entonces se llamaba "Indigenismo". Un suceso humano sin duda extraordinario, fue el encuentro de Mariátegui con Ezequiel Urviola y Rivero, nacido en 1891 en Muñani, Azángaro, y que murió en Lima en 1925. Urviola, socialista convicto y confeso, representaba como el mismo Mariátegui afirmó, "la chispa que encendería la pradera".

Un segundo hecho de la realidad de ese entonces que impactó a Mariátegui fue el desarrollo de los movimientos campesinos teñidos de sangre y fuego, de ideas milenaristas, anarco sindicalistas, antifeudales, etc, etc, y que Mariátegui les dio un sitio no sólo en *Amauta*, sino que además los asimiló para darles una orientación ideológica, lo que les sirvió para plantear sus problemas y buscar soluciones.

Un tercer aspecto que Mariátegui encontró fue el hecho de que había que decodificar en su integridad la realidad peruana. Vio que era preciso aplicar nuevos instrumentos analíticos e inició así una nueva docencia que posteriormente dio como resultado uno de los libros más importantes de la producción Mariáteguista, es el caso de *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

Tanto *Amauta* como los *7 ensayos*, calaron profundamente en el mundo andino y muy pronto recibió la adhesión de intelectuales que animaban diversas publicaciones. No fue fácil para Mariátegui escribir en medio de un mundo adverso, hostil, de odio a la inteligencia, sórdido, lleno de persecuciones, todo para conseguir acallarlo, coactar su voz que sigue sigue siendo la voz de las grandes mayorías desheredadas de América.

Mas sucedió que se produjo en Mariátegui un hecho didáctico singular para que entendiera el mundo andino. Aprendió rápidamente a amar un universo que por sus ancestros le era suyo, que históricamente le pertenecía e ideológicamente no

podía dejar de explicar acerca de su situación e intuir su futuro. Pero al mismo tiempo, los intelectuales aprendieron de él, a que sin instrumentos de análisis, no sería posible leer correctamente la siempre convulsionada realidad social.

Sin embargo, la acción de Mariátegui no hubiera sido posible si es que no hubiese tenido eco su voz genial, en la que se reprodujo, fue escuchada y recogida los espíritus más sensibles de la época. En el caso del mundo andino, *Amauta* resultó ser una acción de vanguardia, ya no de una generación, sino más bien de un movimiento con profundas raíces principalmente en la economía, en lo social, cultural, e historia de los Andes Perúbolivianos.

Resulta imposible desligar a Mariátegui, el mundo andino y las publicaciones de los años veinte. Por ejemplo, el *Boletín Titicaca* y *Tempestad* se publicaban en Puno, *Kuntur* en Sicuani, *Qosqo* en el Cuzco y en Lima *La Sierra* dirigida por Guillermo Guevara, además de otras publicaciones menores como *Chirapu* en Arequipa y revistas eventuales tanto en Potosí, Sucre, Cochabamba y La Paz-Bolivia.

Un género literario que Mariátegui utilizó de manera sorprendente fue el epistolar. Sus cartas tienen poco de anecdótico y familiar, están más bien enmarcadas dentro de la necesidad de recibir información acerca del mundo tal cual es, por ejemplo en los Andes la imagen real de un mundo sórdido debido a la miseria y soledad que reina entre sus habitantes.

Amauta, a raíz de la admiración que generó Mariátegui, contaba con diversas personas que se encargaban de distribuirla y venderla para una oportuna difusión. Así es como llegó hasta los confines del mundo andino. Pero lo más importante es que descubrió nuestra personalidad pluricultural y multilingüe, dio cabida a nuevas voces y al encaramiento de nuestra propia problemática.

Amauta, se convirtió en una tribuna donde los intelectuales y dirigentes andinos empezaron a exponer sus ideas. Ocurrió que nadie como Mariátegui supo dar un espacio a movimientos agraristas bajo el título de "Proceso al Gamonalismo". Es así que gracias a él, se pudo conocer una serie de denuncias contra

atropellos y abusos del poder político y gamonal contra Comunidades Campesinas y ayllus que se resistían a ser extinguidos en medio de la voracidad de hacendados, leguleyos y masacres.

Pero fueron los *7 Ensayos*, el libro que conmocionó al mundo andino desde sus raíces. Fue la primera lectura analítica, reflexiva, lúcida, intuitiva y llena de un deseo de salvar al hombre andino de la soledad y la miseria. Mariátegui cumplió así con un rol predestinado porque después de Pachacútec, que reformó nuestro mundo, nadie como José Carlos supo dar una respuesta y sembró una esperanza que no dejó de latir en los Andes.

Sería demasiado extenso entrar en una valoración del significado del aporte singular de los *7 Ensayos* al conocimiento del Perú y América Andina. Lo cierto es que lo que dijo en esencia Mariátegui del mundo cordillerano, tiene plena vigencia y su pensamiento seguirá vivo en la medida que permita entender mejor nuestra personalidad, identidad, y futuro. Cuando cambie la horrenda realidad en la que sobrevivimos, Mariátegui seguirá vivo porque nos ha permitido formularnos tres preguntas: ¿qué fuimos?, ¿qué somos? y ¿qué queremos ser?

Hay quienes sostienen que como la realidad andina ha cambiado, Mariátegui ya no tiene vigencia, pero es al revés. Ocurre que la realidad peruana y la de América, contradictoriamente han cambiado mucho y no han cambiado nada. Paradoja que al mismo tiempo permite la permanencia del pensamiento de Mariátegui en lo que se refiere no sólo al mundo andino, porque ha ocurrido que desde que publicara sus *Ensayos*, pese a los intentos de modernización del sistema de explotación del hombre y la tierra, el hombre andino sigue siendo el mismo y en consecuencia, Mariátegui tiene y tendrá cada día mayor presencia.

Un aspecto que no ha sido suficientemente asediado es el hecho de saber hasta qué punto realmente penetró Mariátegui en la realidad andina. Se trata de un trabajo que no se ha empezado debido a que la mayoría de analistas, historiadores y antologistas pertenecen a la sociedad hispana criolla y no

conocen las interioridades del universo andino, porque para eso hay que hablar quechua y aymara.

Con mucha razón Mariátegui señala que no es posible separar el tiempo literario del hecho económico y más aún, subraya que hay culturas oprimidas y culturas opresoras. Con gran intuición predijo que la literatura con identidad se dará cuando las culturas andinas modelen sus propias voces y se escriba en sus propios idiomas. Hoy en el Perú es posible leer textos escritos en quechua y aymara, aunque no tienen difusión y apoyo, fenómeno que se explica por una falta de política cultural.

Otro hecho no bien estudiado es el funcionamiento de la red de corresponsales y agentes que Mariátegui tenía. No solamente cumplían con una oportuna difusión de los números que recibían, sino que además constituían los soportes económicos para la financiación y sobrevivencia de la revista. Así, debido al magisterio de Gamaliel Churata, *Amauta* tuvo circulación en Bolivia; como líder del movimiento Orqopata, además de bibliotecario y agitador de ideas, se convirtió en el agente que hizo posible que Bolivia conociera el pensamiento mariateguista.

En los tomos referentes a la *Correspondencia* de Mariátegui, es posible leer cartas de importantes intelectuales bolivianos como es el caso de Tristán Marof, llamado también el "Viejo soldado", seudónimo y sobrenombre de Gustavo A. Navarro, colaborador de *Amauta* y quien conoció personalmente a José Carlos en una visita que hiciera a Lima. La opinión de Mariátegui sobre Marof es posible conocerla porque escribió un artículo titulado "La aventura de Tristán Marof", en 1928, en la revista *Variedades*. Lo que falta hallar son las cartas de Mariátegui al "Viejo soldado".

Tristán Marof fue sin duda el primero que recibió *Amauta* debido al envío que le hiciera Churata desde Puno a Cochabamba, en cuya Universidad, el "Viejo soldado" era un distinguido líder. Churata también se preocupó de que sus continuadores de "Gesta Bárbara", en Potosí, leyeran a Mariátegui, desde luego que tuvo sumo cuidado en suministrar *Amauta* a escritores revolucionarios de La Paz, Bolivia.

Mariátegui escribió un artículo reflexivo acerca de la Guerra del Chaco, en la que se enfrentaron tropas bolivianas con paraguayas, lo que ocasionó que el diplomático boliviano en Lima, Alberto Ostria Gutiérrez, intercambiara algunas cartas con José Carlos. Abraham Valdez, escritor, conferencista y agitador, viajaba continuamente por el altiplano Perú-Boliviano, llevando *Amauta* a Bolivia y trayendo literatura de índole andina, llamada en ese entonces "Indigenista". El nombre de José Natuch Velasco es necesario subrayarlo porque fue quien en *La Razón*, de La Paz, escribió una elogiosa crítica acerca de los *7 Ensayos* comparando la realidad de Bolivia con la del Perú.

El poeta boliviano Franz Tamayo, en febrero de 1929, desde La Paz expresó su ferviente admiración por Mariátegui, señalando además que los *7 Ensayos* permitían seguir estudiando y aprendiendo mucho acerca de América. Oscar Cerruto, insigne poeta boliviano escribió un artículo en el que es posible apreciar la tesis de Mariátegui respecto al mundo andino válido para Bolivia por ser una misma realidad.

Rubén Sardón, escribió un artículo titulado "José Carlos Mariátegui y la realidad boliviana", visión en la que se puede ver un claro paralelismo entre la realidad andina boliviana y peruana. Después de la muerte de Mariátegui, se publicaron una serie de homenajes que destacaron su inteligencia y constituyen el testimonio del grado de penetración de Mariátegui en el mundo andino.

Carlos Oquendo de Amat, colaborador de *Amauta*, y entrañable amigo de José Carlos, viajó a La Paz, Bolivia, en 1929, después de haber recibido una extraordinaria formación intelectual e ideológica. En la capital de Bolivia, escribió un polémico texto titulado "Interpretación de la realidad boliviana", ensayo en el que es posible ver el aprendizaje de Oquendo respecto a los instrumentos de análisis que manejaba Mariátegui. Lamentablemente algunos escritores bolivianos conservadores, consideraron sus juicios una ofensa a Bolivia de parte de Oquendo. El poeta fue detenido y torturado, pero se aprecia muy claramente la influencia de José Carlos en un vanguardista, a

quien se le ha considerado sólo como un surrealista y poeta puro, pero no como un inteligente analista de la realidad social.

Antes de que aparecieran los *7 Ensayos*, la ideología predominante era el anarco sindicalismo. Los movimientos sociales andinos se caracterizaban por ser antifiscales, tenían una visión tahuantinsuyana y a veces milenarista. Algunos líderes creían que era necesario restituir el Incario como solución a la problemática del mundo andino. Mariátegui en cambio sistematizó a través de sus *Ensayos* ideas de su tiempo y propuso la necesidad de una revisión total de las mismas para proyectar una solución global.

Poco se sabía acerca de la relación de José Carlos Mariátegui como líderes campesinos, tanto del Centro como del Sur andino, hasta que pudimos publicar un libro de uno de los testigos más importantes, el mismo que permite ahora saber que José Carlos recibía a aunténticos líderes campesinos y les proponía la necesidad de unificar criterios. El testimonio en verdad alucinante que a este caso se refiere, es el proporcionado por Mariano Larico Yujra, que habiendo llegado a Lima adolescente, trabajó como vendedor de *Amauta* y pudo ver de cerca la relación de Mariátegui con líderes campesinos.

Durante mucho tiempo no se sabía exactamente cómo es que Mariátegui conocía tanto los movimientos reinvindicacionista agrarios. Algunos historiadores llegaron a afirmar que José Carlos se nutría sólo de libros, pero no es así. Los líderes del movimiento Wancho Lima, conocieron a Mariátegui y aprendieron de él a darle una distinta visión a la sublevación campesina de Huancané. Líderes como Carlos Condorena, Mariano Paqo, Eduardo Quispe Quispe y Miguel Quispe llamado "El Inca" entre otros, recibieron no sólo el calor humano de José Carlos, sino que además de orientarlos los alentó para que continuaran luchando por los derechos de los hombres andinos.

Mariátegui tuvo, además de otras virtudes, la de escuchar a diversos intelectuales y artistas vinculados a distintas formas de la eclosión social y movimientos sociales. Es el caso de Pedro Zulen y Dora Mayer, Luis E. Valcárcel, Francisco Chuqui-

huanca Ayulo, al propio Gamaliel Churata, Emilio Romero, José Antonio Encinas, J. Uriel García, Antero Peralta, José Sabogal; es decir, a principales voceros de la sociedad hispano criolla con filiación andinista, sin dejar de interesarse en Rumi Maqui, seudónimo de Clodomiro Gutiérrez Cueva, Manuel Z. Camacho y el Amauta Atusparia.

Con Mariátegui terminó una antigua discusión que sostenía que habrían varios Perús, que el hombre andino en ese entonces despectivamente llamado "indio" era una rémora, un obstáculo para el progreso y modernización. En fin, que arguía que "El indio" no tenía capacidad creativa y que el futuro no podía de ninguna manera considerar la presencia de quienes seguimos siendo la gran mayoría desposeída de América.

Mariátegui magistralmente puso punto final a una polémica que no tenía bases sociales, económicas, políticas y culturales. En la medida que el tiempo ha transcurrido, la historia le ha dado razón. Así por ejemplo a la corriente llamada "Indigenista", ahora se llama identidad cultural, aspecto fundamental y émbolo revolucionario para el diseño de un Proyecto de Desarrollo con un menor costo social, sin depredación de la naturaleza y sobre todo sin necesidad de que los más tengan que sucumbir de hambre, mientras los menos poseen cada vez muchísimo más.

Mariátegui no sólo delineó y definió el mundo andino desde el punto de vista étnico, sino que explicó coherentemente los conflictos sociales. Señaló que no es posible ver sólo un ángulo de la realidad, porque ella es a la vez compleja, que tampoco es dialéctico quedarse siempre con la misma visión. Este criterio tan rico y renovador influyó profundamente en el manejo y conocimiento de otras disciplinas de su tiempo.

Alentó el desarrollo de la visión de la cultura andina en la poesía, cuento, novela, pintura, escultura y en la música como una búsqueda del Perú. Es así que recibe con inusitado optimismo y alegría la aparición de un libro como *Ande* de Alejandro Peralta, aplaude fervorosamente la poesía de Luis de Rodrigo, Inocencio Mamani, Emilio Vásquez y la del propio

César Vallejo. Publica cuentos de Mateo Jaika, Enrique López Albújar, ensayos de J. Uriel García, Atilio Sivirichi y Roberto La Torre entre otros colaboradores de su revista.

Fue tanta la influencia del pensamiento andino de Mariátegui que al mismo tiempo generó una serie de reacciones en distintos niveles. Así es como se explica la presencia de la revista *La Sierra* de Guillermo Guevara, el hecho de que Víctor Andrés Belaunde escribiera varios tomos con el título de *Realidad Nacional*, que Luis Alberto Sánchez firmara varios artículos de respuesta a Mariátegui, para citar solamente a autores más importantes. Pero ninguno de ellos logró penetrar en la cultura andina como José Carlos, fueron más bien respuestas tímidas, indirectas, reacciones a destiempo porque ninguna logró destruir sus planteamientos.

Durante el gobierno de Augusto B. Leguía, se produjo un tiempo propicio para que sistemáticamente planteara sus tesis referentes al mundo andino. En ese entonces había un indigenismo oficial alentado por el gobierno y la iglesia. Otro de corte intelectual y artístico practicado por algunos artistas y escritores del mundo hispano criollo. Y uno tercero teñido fuertemente por una ideología anarco sindicalista. Estas vertientes sin embargo, no podían convivir y frecuentemente se enfrentaban sin lograr entender lo que ocurría en los Andes.

Cuando Leguía no necesitó más del indigenismo oficial, decidió prohibir el funcionamiento del "Comité Pro Indígena Tahuantinsuyo". Este hecho trajo graves repercuciones porque los campesinos fueron mucho más alla de las palabras del gobernante y los obispos. Eso es lo que sucedió con las masas campesinas aymaras, que al sentirse defraudadas fundaron una nueva capital en la Comunidad Campesina de Wancho, en Huancané, con el nombre de "Wancho Lima, Ciudad de las Nieves, Capital de la República Tahuantinsuyana del Perú".

Mariátegui, genial visionario, al conocer este hecho y recibir denuncias escritas sobre tortura y encarcelamiento de campesinos huancaneños, no dudó en publicarlas porque contenían además referencias de prisión y fusilamiento de importantes líderes, sobre todo las formuladas contra Luis

Vinatea, el juez Gallegos y Víctor Manuel Torres Gamero. Si Mariátegui no hubiera publicado los "Memoriales "referentes a Wancho Lima, tal vez no se hubiera conocido bien lo que ocurrió en los Andes Surperuanos en 1923.

Pero ocurrió que Mariátegui desde niño tuvo signos adversos en su salud. A pesar de haber sido perseguido y detenido, de no contar con una sólida economía para alentar su revista. No obstante su cruel enfermedad, hasta el último momento de su existencia alentó la necesidad de cimentar coherentemente lo que hoy se denomina nuestra identidad cultural. Y sucedió que su muerte física repercutió en diversos núcleos de intelectuales y movimientos que se sustentaban con su heroica acción creadora.

La muerte de Mariátegui para el mundo andino, significó el tercer cataclismo desde la invasión española, del que desgraciadamente no nos hemos podido recuperar. El primer cataclismo fue el asesinato político de Atahualpa, el segundo fue el descuartizamiento de Túpac Amaru y el tercero el deceso de José Carlos Mariátegui. Desde ese entonces, quechuas y aymaras nos hemos sentido mucho más desheredados de lo que somos, mucho más parias del sistema, mucho más espectros sociales en medio de una horrenda explotación y miseria.

La muerte de Mariátegui produjo diversas reacciones en el mundo hispano criollo. En el cuzco, *El Comercio* y *El Sol* le dedicaron intensos homenajes. En Puno, *Los Andes*, recogió una serie de colaboraciones. En Arequipa *El Pueblo* y *El Deber* publicaron a destiempo pequeñas notas. En La Paz, en el *Diario* y *La Razón* aparecieron opiniones en referencia a su docencia. La revista *Claridad* de Buenos Aires recogió poemas, ensayos y artículos. No faltaron también homenajes en las revistas *Qosqo*, *La Sierra* y el *Boletín Titicaca*.

Más allá del dolor y la infinita ausencia que produjo la desaparición del Amauta, fue ocasión para que aparecieran textos en quechua y aymara publicados en el *Boletín Titicaca* firmados por Estaquio Aweranqa, Inocencio Mamani y Manuel Z. Camacho, quienes sí representaban una genuina expresión del mundo andino. A través de ellos se puede palpar

hasta qué profundidad y altura, Mariátegui llegó a calar en la conciencia andina.

Hoy que el mundo es analizado por quechuas y aymaras, nos hemos encontrado con una sorpresa perenne como es la presencia inmarcesible de José Carlos Mariátegui. El, que no fue quechua, aymara ni cholo, resulta ser la primera piedra sobre la que se edificará el Perú del futuro. Y no es que estén en crisis las ideologías, resulta que Mariátegui seguirá vivo porque supo encender y alimentar nuestra identidad.

El Proyecto Nacional que el Perú deberá formular tendrá que recoger sus ideas porque el Perú y América tienen en él a un hijo predilecto, a un segundo Pachacútec. Es por esa razón que el siglo XX se llamará en el futuro, El Siglo de José Carlos Mariátegui.

Lima, 24 de setiembre de 1992.



JACQUELINE HOMBRECHER

UNA NUEVA OJEADA SOBRE LA REALIDAD DESDE LOS SIETE ENSAYOS DE INTERPRETACIÓN DE LA REALIDAD PERUANA

JACQUELINE YSQUIERDO HOMBRECHER

(París, Francia)

La obra que hemos elegido[1] se ofrece como un lúcido y profundo análisis de la situación en que se hallaba el Perú, un siglo después de su acceso a la independencia. Publicada por primera vez en 1928, en Lima, fue impresa cincuentaiuna veces en español, y traducida y editada en italiano, ruso, inglés, chino, japonés, húngaro, alemán y francés. Y se reeditó en francés, por François Maspéro, en su décimoquinta edición, en París, en 1968. Era, pues, ampliamente conocida en América y en Europa, ya que, según sus editores, se tiraron de ella más de un millón de ejemplares.

El autor proclama que su ambición tiende a contribuir con sus escritos a la propagación de sus ideas y al advenimiento de un socialismo peruano. Mariátegui es un admirador de Nietzsche, el cual "no gustaba del autor de una producción intencional, sino más bien de aquel cuyos pensamientos formaban espontáneamente un libro". Y así, cuando nos presenta en su obra los resultados de sus análisis, procede inspirándose en aquel pensamiento. De salida, confiesa con humildad que sus trabajos no han de tener carácter definitivo, durante el tiempo de su existencia, que sabemos que fue breve. Dice, con prudencia y con cierta justeza, que sus análisis y algunas de las ideas por él desarrolladas habrán de ser corregidas...Añade, por otra parte, que su juicio corre el riesgo de no ser siempre imparcial y objetivo. Reconoce que su crítica socialista de los problemas y de la historia del Perú está impregnada de sus propias ideas, y que

1 José Carlos Mariátegui: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca AMAUTA , Lima (Perú), 1928.

sus opiniones están nutridas de sus sentimientos y alimentadas por sus pasiones. Confesión que prueba su honestidad intelectual. Mariátegui "vierte toda su sangre en sus ideas", según otro principio nietzscheano. Sus investigaciones se remontan a las causas. Todas sus demostraciones, aunque se hallan teñidas de especulación política e ideológica, están basadas sobre la realidad. En cuanto a lo referente a la forma, nada quiere tomar de la técnica pedante del espíritu universitario. Ya veremos lo que él piensa de la Universidad, cuano se declara anti-universitario. Lo cual no es sorprendente en un escritor de su calidad, autodidáctico de cutlura y revolucionario de pensamiento. Clasificaríamos, pues, a nuestro autor en la familia de los guías precursores, no obstante su juventud, como un visionario realista de su tiempo y que tendió a orientar, a su modo, las conciencias en su propio país, en el Perú.

Dado el límite del tiempo que se nos ha señalado, sólo trataremos tres de los siete temas analizados en los *Siete Ensayos*: el problema del Indio, vinculado a la tierra y cuya condición sigue siendo igual, si no más miserable que en el tiempo de España; y el proceso de la instrucción pública; pero sobre todo la evolución económica que desembocó en la dependencia con la independencia. Tres estudios de causas a efectos, relacionados y dependientes unos de otros.

LA EVOLUCIÓN ECONÓMICA

La República, y sus esperanzas de independencia, distaban mucho de haber realizado los sueños de su pueblo. Podemos escribir de salida que el Perú pasó del régimen colonial español, y de la independencia de su soberanía, a la total dependencia del capitalismo extranjero. Las consecuencias iban a afectar a toda la vida social. La República, liberada de las reglas que le dictaba el monopolismo español, habría debido instaurar su economía sobre nuevas bases. Pero en realidad, y en fin de cuentas, después de un siglo de su independencia, todas las riquezas y potenciales nacionales del Perú estaban en manos del extranjero: explotación de los recursos mineros, productos de la actividad agrícola, monopolio del comercio exterior, dominio de los transportes interiores y exteriores, todo había pasado a estar bajo

la égida de los intereses extranjeros. Cuando el país cedió el monopolio de los ferrocarriles y su administración, por su utilidad en la explotación minera; cuando los accesos a los puertos y los transportes marítimos dependieron del Inglés; cuando el ritmo de explotación de las riquezas y la prosperidad económica quedaron expuestos a la codicia y a los intereses imperialistas, conforme al beneplácito del capitalismo extranjero, el Perú no dominó ya ninguno de sus intereses esenciales. La República vivió de sus rentas, y a crédito, por haber hipotecado su porvenir y el de su pueblo. Los banqueros de Londres, seguidos por los de Nueva York, habían tendido sus redes sobre todas las riquezas aparentes y futuras del Perú, como lo habían hecho en otras repúblicas sudamericanas, y sobre los mismos cimientos de aquellos nuevos países. Las dilapidaciones y los endeudamientos alcanzaron cifras astronómicas, y entregaron al Perú, por sus compromisos, a los financieros de Londres. El sistema bancario local pasó igualmente bajo la dependencia de filiales extranjeras establecidas en el país y que lo regentaban todo, la industria, el comercio, e incluso las grandes propiedades agrarias, hipotecadas, y cuyos cultivos fueron orientados en función de las peticiones del mercado exterior.

Inglaterra se había reservado el monopolio de la explotación de las riquezas esenciales: guano, salitre, mercurio, cobre, plata; y otras dos firmas extranjeras hicieron lo mismo con los recursos agrícolas azúcar y algodón; ya no quedó casi nada de la economía del Perú en las manos de la República. Este punto de la situación descrita por Mariátegui ya casi no es discutible; es un hecho archiconocido. El ejemplo del contrato de GRACE acabó de imponer el predominio británico sobre el Perú[2].

EL PROBLEMA DEL INDIO Y SU VINCULACIÓN CON EL DE LA PROPIEDAD AGRÍCOLA

Debemos hablar de él, pues su estado depende directamente de la situación económica anterior. Mariátegui insiste sobre este hecho. Su crítica "socialista" desubre y aclara el problema del Indio al insistir sobre el hecho de que "el problema del

2 José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, pag. 25.

indígena es económico y social". Busca sus causas en las de la economía del país y en la situación social del Perú. Las demás consideraciones y ejercicios teóricos de explicación son estériles y no tienden sino a ocultar la realidad de los problemas. El autor hace abstracción del problema ético o moral para reconocerlo concretamente como un problema social, económico y político.

La República no ha seguido la vía tendente hacia la emancipación del Indio. La responsabilidad de ello incumbe a la clase usufructuaria de la obra de los libertadores. La suerte del indígena no admite ya la mixtificación de turbios enjuiciamientos, que emanan de abogados y de escritorzuelos, consciente o inconscientemente unidos por interés a la casta de los latifundistas.

Bajo el régimen del gamonalismo, que sucedio al colonialismo feudal, es ilusorio el hablar seriamente de la redención del Indio. Y conviene recordar, distinguiéndolas, las siete castas, que son sucesivamente examinadas en los *Siete Ensayos*, conforme a su rango en la jerarquía: 1) El español, nativo de Europa. 2) El criollo español, nacido en las Indias Occidentales. 3) Los mestizos de blancos y de indios. 4) Los mulatos, descendientes de blancos y de negros. 5) Los zambos, mezcla de indio y de negro. 6) Los Indios. 7) Los negros, con todas sus subdivisiones que producen sus mezclas de colores y de razas: los zambos prietos, producto de negro y de zamba; los cuarterones, de blanco y cuarterona, y, por fin, el salto atrás, de aquellos cuyo color es más obscuro que el de la madre.

En ciertos países, los pardos, que no eran de pura raza, constituían la mitad de la población. Añadamos que, en el Perú, habiendo la inmigración asiática para sustituir en las plantaciones a los esclavos negros se vino así a agregar otro elemento de cruce racial, para constituir tal vez la famosa raza cósmica de la que habla Vasconcelos[3]. Pues al no ser ya,[3] y [4], latina la América Latina, sino india, negra y asiática, ese cruce de razas, por sus características absolutas de hibridación, alcanzaría una

3 José Vasconcelos (1881-1957): *La raza cósmica*, 1925.
4 *Id., op.cit.* (3).

mutación histórica, un nivel de realización humana sin precedente: el de la civilización "cósmica": "[...] los días de los blancos de pura raza estaban tan contados como de los vencedores[...] que habían cumplido su destino al mecanizar al mundo, e instaurado así sin saberlo las bases de un mundo nuevo: el de la fusión y la mezcla de todos los pueblos"[4]. Pero este punto de vista y de predicción no es el de Mariátegui, cuando trata de la superioridad o de la inferioridad de las razas aborígenes[5].

Sostener la condición económica del Indio es el único modo de elevar su condición social y su emancipación. Pues nada modifica más, ni más radicalmente, la psicología del hombre que su acceso a la propiedad. Y para el Indio se trataría del de la "pequeña propiedad agrícola", pues él es, ante todo, un aldeano agricultor, enamorado y respetuoso de su tierra, de donde proviene y a donde retorna según sus tradiciones...Pero la limitación de este derecho a la tierra creó el latifundio, en menoscabo de la pequeña propiedad, perpetuando el sistema de enfeudación del indígena, avasallado y explotado a merced de los gamonales. Se ha de saber que el gamonalismo neutraliza toda ley orgánica dirigida a proteger al indígena. El hacendado o latifundista sigue siendo un señor feudal. Contra su poder y su autoridad, es impotente la ley escrita, pues todo el sistema administrativo de funcionarios o de jueces, de policía o de recaudación de los impuestos, está igualmente enfeudado en la gran propiedad agrícola.

El mismo poder central está bajo la influencia del gamonalismo, que actúa a través del Parlamento, por otra vía, pero con la misma eficacia (6).

Y he aquí el fondo del pensamiento socialista de Mariátegui, cuando se trata de la suerte del Indio: "mi fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de occidentalización material de la tierra quechua. Pues lo que ha de elevar el alma del Indio no es la civilización ni el alfabeto del blanco. Es el mito, la idea de la revolución socialista. Ese mismo

5 J. C. Mariátegui, *op.cit.*, pág. 35.
6 *Ibídem*, *op.cit.*, págs. 37-38.

mito y con las mismas ideas compartidas por tantos otros pueblos viejos, hindúes, chinos, etc. El puebo Inca, que construyó el sistema comunista más armonioso, más desarrollado, debería ser sensible a su expansión mundial[...] La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla".

Este escrito de 1928 nos ilumina sobre las ideas propagadas por el autor, que iban a florecer por todo el Continente Sudamericano, con las consecuencias de todos conocidas, en el transcurso de medio siglo de revoluciones y de guerras. Al término de las cuales, el destino del Indio del Perú, o de otros sitios, sigue esperando su solución.

EL PROCESO DE LA INSTRUCCIÓN PÚBLICA Y LA REFORMA DE LA UNIVERSIDAD

La solidaridad de la economía y de la educación se revela en las ideas de los educadores que proponen renovar la instrucción pública. Pues al cabo de un siglo, el problema del analfabetismo sigue casi intacto. La herencia española, económica y social, no incluía un método pedagógico, porque la cultura era el privilegio de la aristocracia. En el proceso de la instrucción pública bajo la República, se iban a suceder tres influencias, que constituyen una mezcla tan confusa como la mezcla del pueblo indio.

Se constata así la superposición de tres estratos: español, francés, y norteamericano. Y que el conjunto de tales elementos extranjeros está insuficientemente integrado en el ambiente. De España, queda un concepto aristocrático, eclesiástico y literario de la enseñanza, correspondiente a un régimen de economía feudal. Una enseñanza para formar doctores y teólogos. La Revolución, imbuida de consignas y de ideología jacobinas, promovería la adopción de los principios igualitarios, pero este igualitarismo no benefició más que a los criollos. Las generosas concepciones de Condorcet no pesaron demasiado en el ánimo de los liberales. Y tras el decreto de gratuidad de la enseñanza, en 1831, reaparecieron los privilegios de fortuna. La reforma de

la instrucción pública no fue así más que verbal. El culto de las humanidades, en el cual se confundían los liberales, los conservadores, los propietarios agrícolas y la joven burguesía urbana, no iba dirigido a la alfabetización del mayor número. Nadie quería, ni reclamaba, una orientación práctica de la enseñanza, orientada a estimular el trabajo, ni a incitar a los jóvenes hacia las tareas del comercio o de la industria. El Dr. Manuel Vicente Villarán lo deploraba en estos términos: "Somos un pueblo imbuido de las manías de las viejas naciones decadentes, de la flaqueza de los que no saben más que hablar o escribir, en vez de obrar [...]agitamos las palabras, pero no las cosas"[7].

Por lo que se refiere a la reforma universitaria, la opinión de todos los estudiantes de América del Sur era la misma: espontáneamente revolucionaria: ["...]la reforma habrá cubierto su objetivo cuando haya depurado a las Universidades de los malos profesores, que aseguran su cargo de Maestros como un empleo burocrático[...] Cuando puedan acceder al profesorado todos aquellos que sean capaces de serlo, sin verse excluidos por sus convicciones sociales, políticas o filosóficas. Si neutraliza en parte al chauvinismo, y desarrolla en los educadores el hábito de la investigación y el sentimiento de la propia responsabilidad[..."]. Reconozcamos que hoy estas ideas no chocan a nadie. En todos los casos surgió un hecho uniformemente observado: el de la aparición de núcleos de estudiantes estrechamente solidarios del proletariado, que se consagran a la difusión de las ideas avanzadas y al estudio de las tesis marxistas. De ello nacerían las universidades populares. Los movimientos estudiantiles fueron los propagandistas más entusiastas de la unidad política de la América Latina. Y éste de la reivindicación estudiantil es otro signo de la realidad de la "nueva generación", que aboga por la participación del alumnado en el gobierno de la Universidad, con la implantación libre del ejercicio del profesorado, con asistencia libre de los alumnos: y por unas universidades autónomas, entendidas como una institución de alumnos, profesores y diplomados; por la revisión de los métodos y contenidos de los estudios; y por la extensión

7 Manuel Vicente Villarán: *Estudios sobre Educación Nacional*, pág. 109.

universitaria, que actúa como medio de enlace y de colaboración efectiva de la Universidad en la vida social. En Colombia, los estudiantes pedían que junto a la "cátedra", funcionase un Seminario, abierto a cursos especiales; que junto al Maestro titular hubiese unos profesores adjuntos; y que la carrera del *Magister* se asentara sobre unas bases que asegurasen su porvenir y dieran acceso a todos aquellos que fueran dignos de ocupar una cátedra en la Universidad.

Obsérvase que todas estas ideas fueron emitidas en 1921, 1924 y 1926, y en Lima por unos estudiantes de vanguardia. Y que, del mismo modo, los estudiantes argentinos insistían sobre la Reforma, cuyo movimiento tenía que pelear ante todo contra la estratificación conservadora de la Universidad, con la atribución arbitraria de las cátedras, contra el mantenimiento en sus funciones de los profesores ineptos, y contra la exclusión de la enseñanza de los intelectuales independientes y renovadores.

Estas ideas fueron, pues, difundidas en América Latina mucho antes de que lo fueran en Europa, en 1968[8].

ALGUNAS CONCLUSIONES SUGERIDAS POR LA LECTURA DE LOS *SIETE ENSAYOS*

Nuestra "Nueva ojeada sobre la Realidad Peruana", al sobrevolar su evolución histórica desde la Independencia del País hasta su total dependencia, nos incita a establecer varias constataciones para deducir luego de ellas algunas conclusiones. Las cuales no serán definitivas, como ya lo decía en su tiempo nuestro autor, cuando hablaba de que sus enjuiciamientos podrían corregirse con los años.

1. Las realidades que se derivan de la problemática peruana, tales como las descubrían los análisis de Mariátegui, son otras tantas evidencias y siguen siendo de actualidad.

2. La dependencia económica y política abandonó todos sus intereses y riquezas potenciales en las manos del extranjero, y se entregó con las manos atadas a un poder que redujo y neutrali-

8 J. C. Mariátegui, *op.cit.*, págs. 131-132.

zó su soberanía. El país ya no es dueño de su destino. Un siglo después de su liberación del yugo español, esa emancipación del pueblo, con la que soñaban los "libertadores", es un mito que envenena como un fruto amargo el alma del Indio, revolucionario sin esperanza y utilizado para servir a unas causas que no son las suyas.

3. Todas las taras denunciadas por Mariátegui, cuando establece el balance y el estado de las realidades socioeconómicas del Perú, remontándose a las causas históricas de su evolución, y que son condenadas por el autor, también podríamos descubrirlas y condenarlas en nuestros días, al criticar el colectivismo socialista que la revolución instauró en Rusia. Nuestro autor no vivió lo suficiente como para poder establecer el paralelo comparativo entre el gamonalismo latifundista y la colectivización de las tierras. Mariátegui se demoró largamente sobre el estudio de las maravillas de la civilización de la sociedad incaica, y el destino del Indio y de sus comunidades, comparado con el campesino ruso avasallado por el "mujikismo".

Cincuenta años después, también hubiera podido comparar el destino del Indio del "ayllu", y el del trabajador de una "comunidad popular". Y en uno y en otro caso la condición del hombre es poco envidiable. La servidumbre total es su carga cotidiana. Su libertad de acción, nula. Y es que el sueño de los pequeños propietarios agrícolas libres no fue más que un mito revolucionario destinado a la explotación de la credulidad del Indio.

4. En cuanto a progresos y a promesas sin futuros que canten, recordemos las proclamas de los patriotas peruanos liberados del yugo hispánico: "Nobles hijos del Sol [...], vosotros, los Indios, sois el objeto de nuestras primeras atenciones. Nos acordamos de lo que habéis soportado y sufrido, y trabajamos hoy por vuestra felicidad[...]Váis a ser nobles, instruidos, propietarios![...]".

Nos basta hoy con considerarlos, incluso de lejos, para medir las consecuencias de todo ello sobre el Indio del Perú actual.

5. El liberalismo doctrinario, ya denunciado por Mariátegui como el principal responsable de los irreparables daños sufridos por el pueblo Indio en el siglo XIX, se impone todavía hoy, a pesar de la evolución de sus formas, en sus aplicaciones adaptadas a través del mundo.

6. Las famosas leyes del mercado preconizadas por el liberalismo económico son, en definitiva, las dictadas por los verdaderos detentadores del poder. Y esto, tanto en el Perú de Mariátegui en 1928, o en todo el Continente americano, de Norte a Sur, como en nuestra Europa actual. Es otra evidencia irrefutable.

7. En definitiva, el mismo progreso, en cualquier campo que sea, está ligado a las condiciones económicas, ellas mismas dependientes de las concepciones de organización de la sociedad civil, según el tipo de autoridad que la impone.

8. El poder y la libertad de iniciativa de cada Estado dependen estrechamente de sus propias capacidades para efectuar reformas, con independencia de las influencias exteriores que él no puede dominar; todo deriva, en definitiva, de la importancia relativa de las riquezas materiales y humanas, de las que proceden la fuerza y los límites de la autonomía de cada Estado. Lo cual era cierto cuando se consideraban las Realidades Peruanas, el tipo de su economía y el de su sociedad, y el destino jerárquico del hombre en su seno; y lo es, por las mismas razones, setenta años más tarde en Europa. Parodiando a González Prada, citado por Mariátegui al tratar del destino del individuo, podríamos clasificar a los grupos humanos según el "importe de sus riquezas". Y, a la inversa de las leyes de la aerostática, cuanto más pesa uno, tanto más se eleva uno[9]. Y como esto acaecía en Perú, el cálculo se haría naturalmente en pesos y con respecto a su elevación en la escala social.

9. Hay otro punto de vista y otro juicio valorativo de Mariátegui, que merecen nuestra atención. Y es el concepto de inferioridad o superioridad de las razas. Trata entonces del Indio y de su suerte: ["...]esperar el progreso de la emancipación indígena de un cruce activo de la raza aborigen con los

9 J. C. Mariátegui, *op.cit.*, nota 2, pág. 35.

inmigrantes blancos, es una ingenuidad antisociológica, sólo concebible en un espíritu tan rudimentario como el de un importador de carneros merinos". Y nos lo prueba el ejemplo de los pueblos asiáticos, muchos de ellos emigrados al Perú, y que no superan ni en un pelo al pueblo Indio, y que asimilan admirablemente la cultura occidental, en lo que ella posee de más dinámico y creador, sin transfusiones de sangre europea. La degeneración del Indio peruano es una invención barata de leguleyos familiares de la mesa feudal. Suponer que el problema del Indio es un problema étnico procede de las ideas imperialistas. Pretexto y concepto que han servido sobre todo a la causa del Occidente blanco en sus empresas de expansión y de conquista.

Mariátegui estima que todas las conferencias de sociedades antiesclavistas, que en Europa apelan al sentido moral de la civilización, han sido ineficaces. Denuncia la tendencia a considerar el problema indígena como un problema moral, encarnada por la concepción liberal y humanitaria, la del siglo XVIII, de las Luces, que, en el orden político del Occidente animó y motivó las "Ligas de los Derechos del Hombre"[10]. Y sigue citando a González Prada, el cual escribía que: ["...]la condición del indígena puede mejorarse de dos maneras: o el corazón de los opresores se compadece de su extremo dolor y reconoce el derecho del oprimido; o el alma de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para castigar a los opresores"!

Apela, pues, a la rebeldía !.La predicación humanitaria no ha contenido ni perturbado en Europa al imperialismo, ni bonificado sus métodos. Mariátegui ya no cree más que en la solidaridad y la fuerza de los movimientos anti-imperialistas que predican la emancipación de las masas coloniales. En la Europa en la que hablaba, se adhirieron a este concepto, por lo menos en espíritu, algunos hombres como Albert Einstein o Romain Rolland, probando así que la idea no tenía un carácter exclusivamente socialista.

---

10 Manuel González Prada, *Horas de Lucha*, 2a.ed."Nuestros Indios", págs. 40-41.

10. El notable ensayo de Carlos Rangel, *Del Buen Salvaje al Buen Revolucionario*[11], al tratar de los "Mitos y Realidades de América Latina", cincuenta años después de Mariátegui, reanuda, desarrollándolas ampliamente, las ideas y constataciones de los temas ya evocados en su tiempo por nuestro autor. Y es lamentable que en las obras, ampliamente difundidas y conocidas, de los investigadores hispanoamericanos contemporáneos, no se haya recogido ninguna referencia o mención de su memoria, ni aparezca su cita bibliográfica. Pero esta es otra historia, que podría servir de objeto para otro debate.

CONCLUSIÓN, QUE RECOGE ALGUNAS INFLUENCIAS ALEMANAS ESENCIALES EN LA OBRA DE J. C. MARIÁTEGUI: NIETZSCHE, MARX, FREUD, F.EBERT.

Esa nueva ojeada que queríamos lanzar sobre los *Siete Ensayos*, no nos ha hecho, sin embargo, descuidar las críticas del autor y sus biografías[12].

Y, ante todo, permítasenos lanzar algunos retos a quienes pretenderían clasificar a Mariátegui y a su obra, entre los grandes pensadore marxistas o cristianos. En este punto abogamos por una crítica temática. Y no porque se haya de señalar en los textos de Mariátegui un "asunto" que él haya tratado o una "preocupación" que su pluma reitere "en plena conciencia", sino más bien para poner en plena luz "una red organizada de obsesión", (a la manera *barthiana*), que no dependa del inconsciente del escritor, sino de las zonas "pre-reflexivas" o "extra-reflexivas" de su conciencia. Se impone

11 Carlos Rangel: *Del Buen Salvaje al Buen Revolucionario*, Monte Avila Editores, Caracas.

12 Armando Bazán: *Mariátegui y su tiempo*, Ed. Nuevo Horizonte, Lima, 1946.Id.supra : *Biografía de J. C. M.* Zig-Zag, Santiago de Chile, 1939. Jorge del Prado: *Mariátegui y su obra*, Ed. Nuevo Horizonte, Lima, 1946. Guillermo Rouillon, Comp. *Bio bibliografía de José Carlos Mariátegui*,Lima, 1963.

J. Vargas :"Aprismo y Marxismo. José Carlos Mariátegui y la Realidad de América Latina".Ed.Claridad, Buenos Aires, 1936, continuación del No 280 de *Claridad*, titulado "En defensa de J. C. Mariátegui, marxista".

María Wiese (1894-1964) : *José Carlos Mariátegui. Etapas de su vida.* Empresa Editora Amauta, 1971, 3a.edición, Lima.

hoy un enfoque comparatista de la obra de Mariátegui para determinar su conciencia del Yo, con referencia al Otro, en suma, para buscar la Imagen, para subrayar la importancia de la historia de las ideas, en la herencia imagológica de la obra del autor[13]. Por otra parte, una preocupación comparatista nos invita a la relectura de los *Siete Ensayos*, partiendo de la observación de los acontecimientos que se han sucedido tras la caída del muro de Berlín, y de las convulsiones de conciencia que ello ha ocasionado en Europa[14].

No queremos, pues, clasificar a Mariátegui por sus convicciones religiosas o científicas. En efecto: si consideramos con cierto distanciamiento los *Siete Ensayos*, y los comparamos con *La Escena Contemporánea*[15], o con la compilación de Hugo Neira, *José Carlos Mariátegui en sus textos*[16], teniendo siempre en cuenta algunos elementos espigados en sus diversas biografías[17], y sobre todo en la de María Wiesse, comprobamos que a pesar de las afirmaciones del autor, que se proclama "marxista convicto y confeso"[18], esa frontera entre el intelectual de dialéctica materialista y el espiritualista, que es inherente al debate entre Cristianismo y Marxismo, no es en él real, neta, digamos que palpable.

Y, por otra parte ¿por qué ingeniarnos en sondar lo insondable? ¿Por que no dejar al autor su parte de misterio?

Mariátegui, el niño pobre y "endeble", el genio visionario y anticipador, de grandes ojos negros, ensombrecidos por el sufrimiento, no podía y no debía experimentar en su fibra más que dolor y compasión por sus hermanos de sangre. "Se formó

---

13 Cf.D.H.Pageaux: "Une perspective d'études en Litterature comparée: l'image culturelle", en, "*Images et Systémes*, VIII, Bucarest, 1981.
14 Cf. J. Ysquierdo Hombrecher: *Le Mondialisme économique face à l'Europe Culturelle*, Editions du Flambeau, París, 1992, y (versión española: *El Mundialismo económico frente a la Europa Cultural*, E.U.N.S.A.,Pamplona, 1992.)
15 J. C. Mariátegui: *La Escena Contemporánea*, Biblioteca Amauta, Lima, 1964.
16 Hugo Neira: *J. C. Mariátegui en sus textos*, compilación y nota introductoria. Ed. Peisa, Lima, Tomos I y II, 1973.
17 Cf.nota 12 supra.
18 Cf.nota supra los *Siete Ensayos*.

en la escuela del Dolor"[19], y, por ello, no aspiraba más que a la curación por el espíritu, y/o por el sistema, con respecto a esta Realidad Peruana.

Ir a buscar en la metafísica de Nietzsche esa famosa "Wille zur Macht", sin ninguna conformidad con el "Streiben nach Macht", (o aspiración al poder), no es fruto del azar en un individuo tan apasionado de justicia, de amor y de paz, como parece haberlo sido siempre Mariátegui. Se trataba tan sólo de expresar en una fórmula simple, el "Werden o Devenir" mismo de su pueblo.

Y a propósito del "Devenir o Werden", anotemos, de pasada, que esta noción es una característica preponderante de la lengua alemana, y que no existe en ninguna otra lengua con tanta intensidad.

El "Werden" constituye una unidad convergente del pensamiento y de la lengua, y esta característica lingüística, Mariátegui no la encontraba en el espíritu del idioma español, ni del francés, ni del inglés. De ahí la impregnación del espíritu del autor por la cultura alemana, y su voluntad de salir del estático "Ser/Estar", de su propia condición humana[20].

Para Mariátegui es tan ilusorio como para Nietzsche[21] el creer que haya en el hombre una estructura intelectual o moral determinada. Inteligencia o moralidad no son más que aspectos superficiales de un mal más profundo que alcanza las raíces de la vida. Es como la aplicación ininterrumpida de los sabios a su tarea y su misma superioridad maniobrera, que no tienen más

---

19 Cf.nota 12, pag.48, María Wiese (Biografía).

20 Cf. Salvador de Madariaga: *Porträt Europas*,p.8262: "Das Hauptmerkmal der deutschen Sprache...ist wohl das Vorherrschen des Wortes, "worden"...Die Tatsache, dass dieses in anderen Sprachen nur begrenzt verwendete Verb in Deutschen eine allumfassende Bedeutung hat und allgegenwärtig ist, durchtränkt das Ingesamt von Sprache und Denken mit dieser fliezsendsten aller Ideen. Was für England und Frankreich nur sein Gedanke unter vielen ist und für Spanien überhaupt kein Gedanke, ist für Deutschland geradezu der Wesenskern allen Denkens so dass eben beide, die Sprache und das Denken, in Deutschland das Fliezsen eines Stromes annehmen".

21 Cf. Peter Pütz, "Friedrich Nietzsche", en "Realien zur Literatur", zweite Auflage, Sammlung Metzler Band, 42, Stuttgart, 1967/75.

objeto que el de "cegarlos voluntariamente sobre la evidencia de ciertas cosas". Esta evidencia es transparente al nivel del pensamiento mariateguista . Y se resume en aquello de que la objetividad del sabio y su fe en la verdad, lo mismo que el desinterés y la piedad que tanto ensalza el moralista, son meros síntomas de una vitalidad debilitada y que, a su vez, debilitan los cuerpos y las almas quebrantando a "los hombres independientes, autónomos, verdaderos pilares de una civilización fuerte".

En las huellas del "Jenseits von Gut und Böse" (1886), y del "Zur Genealogie der Moral"[22], y entre las líneas de la argumentación mariateguista, vendrán a injertarse así en el análisis de los hechos de la Realidad Peruana, la concepción marxista de la Historia, íntimamente ligada ella misma con el principio "humillante", y la tarea psicoanalítica de Freud[23].

Pero estas influencias europeizantes profundamente germánicas, y por tanto "paganas" (si se considera el significado de "Deutsch")[24], en nada se desvían del ritmo cristiano del pensador, católico, rebosante de piedad ante el espectáculo de la miseria del Indio. Incluso diríamos que sostienen y completan la formación inicial del autor, que ensancha así los horizontes de su visión periodística. La misma María Wiese reconoce este punto y añade, corroborándolo, estos términos: ["...]un impulso de amor lo arrastró a estudiar el problema de su país..."[25].

Mariátegui confesará igualmente en *La Escena Contemporánea* (1925): ["...]soy un hombre con una filiación y una

---

22 Cf.nota 21.

23 Cf. texto de Freud y de Marx, pags.36-38: "...Max Eastman observa que el psicoanalista presta particular atención a las deformaciones de la conciencia producidas por los móviles sexuales reprimidos. Del mismo modo, el marxista atribuye importancia a los desgarros de la sociedad y presta atención particular a las deformaciones engendradas por el hambre y el egoísmo". (Traducción de Mariátegui). Cf. nota supra 16.

24 C. F. Nietzsche, "Die fröhliche Wissenschaft" o "El Gay Saber", aforismo titulado: "Esperanzas alemanas" (No.146), Ds. Idées/Gallimard, París, 1990 (Versión española de Luis Jiménez Moreno, "El Gay Saber", Colección Austral, No.1660. Espasa Calpe. Madrid, 1986, pags, 164-165).

25 Cf.nota 12, M. Wiese, *op. cit.*, pág. 49.

fe[..."][26], y María Wiese subrayará: ["...]Antes que un escritor es un creyente, un místico, un convencido de las nuevas doctrinas que conmueven y estremecen a la humanidad. No desea aportar una obra literaria, sino un documento grávido de los problemas universales[..."][27].

La elección de las palabras utilizadas por la biógrafa de Mariátegui sigue aludiendo al cristiano. Una vibración metafísica se escapa, aun por efecto connotativo, de los términos "conmueven y estremecen". Mariátegui se irguió como un creyente, un místico, como el alado mensajero de la fe socialista. Antinomia que es de envergadura, pero que ya no choca al que quiere admitir el hibridismo espiritual e intelectual del autor, paralelo a su hibridación de raza. Hubo, pues, en Mariátegui, interpenetración de los valores espirituales y materiales, en un perfilamiento indeformable de los dos semblantes del autor, que habría de dejar a la Crítica, perpleja e indecisa.

Pero, en fin de cuentas, ¿no se tratará ahí de los estigmas románticos del "vivir peligrosamente" y de "la superación de uno mismo"? Y una vez más vuelve a espejear esa onda nietzscheana en la que la voluntad de poder halla su más aguda expresión en el mito del Eterno Retorno, afirmación del eterno volver a empezar de ese ciclo de acontecimientos del que participa nuestra vida. Y querer el eterno retorno es la adhesión infinita y sin reserva a la vida tal y como ella es: "amor fati" (cf. *So spracht Zarathustra*).

Esta visión del Eterno Retorno se expresa en Mariátegui de un modo más original que en Nietzsche, puesto que contrariamente al filósofo alemán, Mariátegui incluye el respeto de la dignidad humana, la del Indio. Y este detalle hace bascular el pensamiento de nuestro autor hacia una concepción cristiana del "devenir" humano. Mariátegui asimiló el pensamiento de Nietzsche, pero no lo hace suyo, sino que lo transforma, lo domestica y lo adapta a la demostración, que él persigue, de sus

---

26 Cf.nota 15, supra, en la nota introductiva de J. C. Mariátegui (después de la de los editores): "...soy un hombre con una filiación y una fe. Este libro no tiene más valor que el de ser un documento leal del espíritu y de la sensibilidad de mi generación".

27 Cf.nota 12, María Wiese, *op. cit.*, pág.47.

Realidades Peruanas. Se emparenta así con la figura de F. Ebert, el socialdemócrata moderado, honesto, que no busca más que la paz, el acuerdo y la reconciliación general de los pueblos.

Por otra parte, ¿es acaso un azar el que nos pinte su acción en *La Escena Contemporánea*?[28]. Buscar, por fin, el revolucionario "puro y duro", y no querer admitir más que a éste, como nos lo deja entender el Prof.Robert Paris, prologuista de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (en la versión francesa de Roland Mignot, de 1968), parece excesivo y un ejemplo del espíritu que ha de proscribirse[29].

Intentar justificar el mensaje de los *Siete Ensayos* con ese único criterio, nos hace caer igualmente en la trampa de una crítica subjetiva y negativa del tropo "in media res".

A nuestro parecer, los nuevos investigadores deberán ir más allá y concebir, demostrándolo, su talante cristiano, humanista, universal y confiado en el progreso del hombre, sin desdeñar el hecho de que la concepción del marxismo es, sin duda, mariateguista. Este último planteamiento nos es inspirado por una afirmación del autor de *La Escena Contemporánea* que, hablando de D'Annunzio, decía: "D'Anunnzio no es fascista. Pero el fascismo es d'anunnzianismo"[30]. Nuestra preocupación por querer justificar la línea de pensamiento del autor, no apunta más que a la busca de la verdad por unos procedimientos comparatistas, derivados de la imagología. No anhelamos encerrar a nadie, y todavía menos al autor, en nuestros exámenes de su pensamiento. Por otra parte, ¿por qué se encerraría al autor en un sistema y en una argumentación exclusivamente marxista o absolutistamente cristiana?

Todavía muy joven, el autor de los *Siete Ensayos*, muerto a los treinta y cinco años, nos puso él mismo en guardia contra sus ideas, previendo la evolución de la sociedad y, por eso mismo, la adaptación de sus juicios, que él no consideraba como

---

28 Cf.nota 15, págs. 142-146 (sobre F.Ebert).
29 Cf. J. C. Mariátegui: *Sept essais d'interprétation de la Réalité Péruvienne*, versión francesa de Roland Mignot, prólogo de Roberto Paris, editions François Maspéro, París, 1968. (Véase la introducción).
30 Cf.nota 15, pág. 59.

definitivos, como tampoco el orden mismo de las cosas ¿No lo hemos nosotros mismos constatado así en esta hora en toda Europa, que parece querer redibujarse? Reconozcamos solamente la perennidad del testimonio de un hombre sincero, mesurado, y de una honestidad intelectual innegable.

Reconozcamos en Mariátegui a la vanguardia afligida, la de la angustia existencial, la del hombre solo que espera en medio de la muchedumbre anónima, indiferente a su quiebra, a su orfandad.

Reconozcamos la vanguardia de la asunción desgarradora de la crisis, la del absurdo como negación universal, la de la desmantelada, la de la visión desintegradora. Pero que se recompone mágicamente en el encuentro de Dios con Nietzsche, Marx y Freud, sin anularse definitivamente. ¿No exaltaba acaso el mismo Mariátegui la importancia del mito, la idea de la lucha final, el valor de la emoción y de la imaginación, en la edificación de su socialismo?[31].

Su vanguardismo, aunque descarriante, desacralizante y rebajante, opone constantemente su dualidad en la proyección trascendental, en la elevación sublimadora y en el transporte purificador: y en la fealdad, el sin sentido y la insignificancia de la existencia parcial.

Esa existencia parcial del Indio, doblemente oprimido por su misma condición y por el orden indeseado, reprimido por los impedimentos empíricos. Los *Siete Ensayos* plantean así la eterna problemática del hombre en su circunstancia, sujeto al impacto destructor de su lucha mental y social, el hombre de vida fraccionada, de conciencia escindida por unas oposiciones inconciliables: Que son las de Mariátegui, cuya exasperación ya no tolera ni el alto, ni la vacilación. Las de un hombre convencido de su misión, movido por una voluntad extraordinaria, consciente de estar en la Verdad, y que "escribe con su sangre".

La relectura de los *Siete Ensayos* nos prueba ya una cosa, y es que el marxismo no tiene ya el monopolio de la justicia social,

31 Cf.nota 16, pág. 9, Tomo II, a propósito de Henri de Man.

que es sólo una alternativa del cambio social, erizado de problemas doctrinales y prácticos en sus fines y medios, tanto para la conciencia, como para la simple conciencia de la justicia.

De Mariátegui retendremos hoy al humanista, que, si hubiese vivido hasta nuestros días, habría revisado muchas veces, en su humildad, las primeras concepciones de su visión ideológica, alimentada por sus pasiones. Y este es el mínimo de los homenajes que hoy podemos tributar a aquel hombre fuera de lo común e instruido por sí mismo en la escuela de la vida.

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE MARIÁTEGUI

VLADIMIR TITOV
(Moscú, Rusia)

Los grandes hombres como meteoros se encienden para iluminar el mundo.
Napoleón

Como se sabe, en la presentación de sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, José Carlos Mariátegui escribió: " Pensé incluir en este volumen un ensayo sobre la evolución política e ideológica del Perú. Mas a medida que avanzo en él, siento la necesidad de darle desarrollo y autonomía en un libro aparte"[1]. La preocupación por lo político y lo ideológico está muy presente en toda la obra del pensador peruano; lo atestiguan los títulos siguientes de algunos párrafos de los *Siete ensayos*: "La política del colonialismo: despoblación y esclavitud", "Política agraria de la República", "Política y enseñanza universitaria en América Latina".

Este interés marcado por la reflexión y la actividad políticas puede explicarse sin duda por el hecho de que Mariátegui considerara que la política era "la única actividad creadora", "la realización de un inmenso ideal humano"[2].

El pensamiento político de Mariátegui se formó a partir de unas sólidas bases teóricas y de un profundo conocimiento tanto de la realidad nacional como internacional. Pues, la formación teórica del ensayista peruano se desarrolló bajo la

---

1 José Carlos Mariátegui. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Empresa Editora Amauta, Lima, 1987, p.11.

2 José Carlos Mariátegui. *Ideología y política.* Empresa Editora Amauta, Lima, 1987.

influencia de conocidos pensadores latinoamericanos tales como, por ejemplo, su compatriota Manuel González Prada de quien afirmaba que representaba "el primer instante lúcido de la conciencia del Perú" y que, según Federico More, fue "un precursor del Perú nuevo, del Perú integral". Pero, más que precursor insiste Mariátegui, en la prosa de González Prada "se encuentra el germen del nuevo espíritu nacional"[3].

Asimismo Mariátegui conocía muy bien las ideas políticas de otros destacados pensadores latinoamericanos como, por ejemplo, los argentinos Esteban Echevarría (1805-1851) y Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), el cubano José Martí (1860-1904), y el mexicano José Vasconcelos (1882-1959), entre otros muchos.

Por otra parte, Mariátegui tenía un excelente conocimiento de las ideas políticas europeas, en especial de los pensadores socialistas y marxistas de distintos países como Lenin (1870-1924) y Trotsky (1879-1940) de Rusia, Georges Sorel (1847-1922) de Francia, Emile Vandervelde (1866-1940) de Bélgica, Rosa Luxemburgo (1870-1919) de Alemania, Arturo Labriola (1873-1959) de Italia. Así como de las otras corrientes que van desde las más conservadoras hasta las liberales radicales; conocía en especial las ideas del italiano Benedetto Croce (1866-1952), del americano Charles Dawes (1865-1951), del inglés John Keynes (1883-1946), del francés Romain Rolland (1866-1944), y del indú Rabindranath Tagore (1861-1941).

No se debe perder de vista tampoco que durante casi cuatro años (1919-1923) Mariátegui estuvo en Europa como becario, visitó muchos países europeos y particularmente Italia, Francia, Alemania donde fue testigo y participante indirecto de acontecimientos socio-políticos muy complejos. Esta sólida preparación ideológica y rico material de política práctica le permitirán desarrollar sus propias puntos de vista y formular metas que alcanzar y proponer medios para conseguirlas.

La inclinación de Mariátegui hacia el marxismo como doctrina política, fue determinada por varios factores, entre los

---

3 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Op. cit*, p. 255.

cuales conviene destacar la crisis de la democracia en Europa, la revolución rusa y la fuerte influencia que ejercían algunos teóricos del marxismo y del socialismo, sin hablar de los problemas sociales del Perú y de América Latina para los cuales Mariátegui no veía soluciones. Así se explica su famosa frase de los *Siete ensayos*: "Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano"[4].

Sin embargo, el pensamiento de Mariátegui no se puede reducir simplemente a la doctrina marxista, pues el ensayista peruano fue un marxista crítico y creativo. De la misma manera que no se debe pasar por alto la influencia que tuvo en él el marxismo como método de investigación con el pretexto de que hoy en día el marxismo está viviendo los peores tiempos de su historia. Quisiera recordar aquí que desgraciadamente en la historia del pensamiento humano, siempre los pensadores geniales fueron fuertemente criticados y a veces olvidados, pero después de algún tiempo volvieron a ser guías para nuevas generaciones. En la época del renacimiento, por ejemplo, los pensadores humanistas criticaron fuertemente las ideas de Platón y Aristóteles porque los escolásticos se habían aprovechado de ellas para fundamentar su propio pensamiento. La filosofía de Hegel fue criticada a su vez por Feuerbach y por Marx, hasta que, por fin, ocupara nuevamente un papel digno en la historia del pensamiento mundial.

Uno de los temas más importantes analizados por Mariátegui en sus trabajos es el desarrollo socio-político del Perú antes de la Conquista y después de la Independencia. Es la primera vez en la historia del Perú que se hace una análisis político amplio y profundo de la realidad nacional en relación con la vida económica, social y cultural. El pensador peruano partía de la idea de que en el imperio incaico exitía un régimen político que favorecía el desarrollo económico y social del país y correspondía a los intereses de la población.

"La organización colectivista, regida por los Inkas, escribe Mariátegui, había enervado en los indios el impulso individual; pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en

4 *Siete ensayos*, *op.cit.*, p.12.

provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social. Los Inkas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo, valorizaban el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etc., lo extendían sometiendo a su autoridad tribus vecinas". Y concluye: "El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales"[5].

Gracias a semejantes relaciones económicas y sociales que, de cierto modo, favorecían el desarrollo individual, el imperio inca pudo conseguir grandes éxitos en su desenvolvimiento.

Las ideas de Mariátegui sobre la colonización del Perú por España merecen particular atención porque él consideraba con razón que la Conquista fue realizada no sólo por las armas, sino también por medidas políticas. Dice Mariátegui: "La política de España obstaculizaba y contrariaba totalmente el desenvolvimiento económico de las colonias al no permitirles traficar con ninguna otra nación y reservarse como metrópoli, acaparándolo exclusivamente, el derecho de todo comercio y empresa en sus dominios"[6].

Como se ve, para subordinar a su influencia política los pueblos de América Latina, lo principal que hace España es no permitirles que comercien libremente ni tengan relaciones culturales con otros países.

Del análisis de los intereses políticos de España, Mariátegui pasa al análisis de la política dentro del Perú. La conclusión que saca de su estudio es que a pesar de los distintos cambios y variaciones en la dirección del país, el poder es finalmente conquistado por las fuerzas que dominan económicamente el Perú. Mariátegui muestra hábilmente que las posiciones dominantes en la vida política del país son ocupadas por los latifundistas que vienen conformando la clase capitalista.

Así en el período de la Guerra del Pacífico, aunque estas fuerzas cedieran sus posiciones políticas a los militares mientras duró el conflicto, muy pronto luego de terminada la

5 *Siete ensayos, op.cit.*,p.13.
6 *Ibíd.*, p.17.

guerra, "la capa capitalista formada en los tiempos del guano y del salitre, reasumió su función y regresó a su puesto", dirá Mariátegui antes de agregar: "De suerte que la política de reorganización de la economía del país se acomodó totalmente a sus intereses de clase. La solución que se dio al problema monetario, por ejemplo, correspondió típicamente a un criterio de latifundistas o propietarios, indiferentes no sólo al interés del proletariado sino también al de la pequeña y media burguesía, únicas capas sociales a las cuales podía damnificar la súbita anulación del billete"[7].

Poniendo énfasis en las difíciles condiciones de vida de los indios peruanos, Mariátegui considera que el problema indígena sólo se puede resolver por la vía socio-política, es decir haciendo que el poder tome decisiones que mejoren las condiciones de vida de los indios. De modo general se puede afirmar que el pensador peruano consideraba, aunque no lo diga explícitamente, que cualquier problema fundamental del país debía resolverse no sólo por la vía socio-económica sino también por la vía política.

Esto se puede deducir de sus razonamientos, como muestran numerosos fragmentos de su obra. "El problema agrario —escribe significativamente Mariátegui—, se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú. Esta liquidación debía haber sido realizada ya por el régimen demo-burgués formalmente establecido por la revolución de la Independencia"[8].

La historia del Perú, según José Carlos Mariátegui, puede rastrearse a través de los cambios económicos que una vez producidos se fijan políticamente. Así sucedió directamente después de la Conquista, después de la Independencia, y después de la Guerra del Pacífico.

Y Mariátegui escribe al respecto: "Durante el período del caudillaje militar que siguió a la revolución de la independencia, no pudo lógicamente desarrollarse, ni esbozarse siquiera, una política liberal sobre la propiedad agraria. El caudillaje

7 *Siete ensayos, op.cit.*, p.24.
8 *Ibíd.*, p.51.

militar era el producto natural de un período revolucionario que no había podido crear una nueva clase dirigente. El poder, dentro de esta situación, tenía que ser ejercido por los militares de la revolución que, de un lado gozaban del prestigio marcial de sus laureles de guerra y, de otro lado, estaban en grado de mantenerse en el gobierno por la fuerza de las armas".

Y a continuación intenta explicar las razones de dicha situación: "Por su puesto, el caudillo no podía sustraerse al influjo de los intereses de clase o de las fuerzas históricas en contraste. Se apoyaba en el liberalismo inconsistente y retórico del *demos* urbano o el conservatismo colonialista de la casta terrateniente. Se inspiraba en la clientela de tribunos y abogados de la democracia citadina o de literatos y retores de la aristocracia latifundista. Porque, en el conflicto de intereses entre liberales y conservadores, faltaba una directa y activa reivindicación campesina que obligase a los primeros a incluir en su programa la redistribución de la propiedad agraria".

Y el ensayista concluye en forma tajante: "Este problema básico habría sido advertido y apreciado de todos modos por un estadista superior. Pero ninguno de nuestros caciques militares de este período lo era"[9].

En este texto fundamental sobre "Política agraria de la República", al reflexionar sobre la relación de dependencia del individuo con respecto al grupo al cual pertenece, el autor de los *Siete ensayos* desarma minuciosamente los estrechos vínculos que unen los fenómenos económicos con las prácticas políticas: "Un nuevo orden jurídico y económico no puede ser, en todo caso, la obra de un caudillo sino de una clase. Cuando la clase existe, el caudillo funciona como su intérprete y su fiduciario. No es ya su arbitrio personal, sino un conjunto de intereses y necesidades colectivas lo que decide su política"[10].

Mariátegui mostrará igualmente que la política influye, a veces directamente, no sólo en la economía del país, sino también en su vida cultural, y particularmente en la educación y enseñanza. Así afirmará abiertamente que la actividad cientí-

9 *Siete ensayos, op. cit*, pp..69-70.
10 *Ibíd.*, p.71.

fica y educativa de las universidades del Perú y América Latina en general antes de la Independencia estaba en gran medida determinada por las decisiones políticas y económicas de la administración española.

En la sección "Política y enseñanza universitaria en la América Latina" del "Proceso de la instrucción pública" de los *Siete ensayos*, Mariátegui expresa lo siguiente: "El régimen económico y político determinado por el predominio de las aristocracias coloniales, —que en algunos países hispanoamericanos subsisten todavía aunque en irreparable y progresiva disolución—, ha colocado por mucho tiempo las universidades de la América Latina bajo la tutela de estas oligarquías y de su clientela"[11].

La vasta cultura política que tiene Mariátegui le permite analizar con profundidad algunos fenómenos socio-políticos ocurridos en Europa, esclarecer su origen y sacar conclusiones que confirmarán después la validez de su análisis. Es el caso, en primer lugar, del fascismo, del que revela la esencia y las consecuencias políticas de su existencia. Y este esclarecimiento cobra tanto más valor cuanto que se sabe que en aquel momento en Europa ni siquiera los pensadores marxistas lograron interpretar correctamente el fenómeno.

Conviene señalar que las grandes dificultades que tuvo que vencer el pensador peruano para interpretar un fenómeno que era completamente nuevo desde el punto de vista de la teoría y de la práctica política, fueron duplicadas por el hecho de que algunos de los principales jefes del fascismo, como Mussolini por ejemplo, eran políticos de procedencia socialista.

Mariátegui sabe que el fascismo es un fenómeno muy complejo que no permite una definición simplista ni esquemática. Sin embargo en forma muy correcta, caracteriza la esencia del fascismo como racismo, odio para otros pueblos y señala que el fascismo se formó en un ambiente de revolución inminente, de agitación, de violencia, de demagogia y de delirio, creado física y moralmente por la guerra, alimentado por la crisis postbélica, excitado por la revolución rusa. Determinando la natu-

11 *Ibíd.*, p.130.

raleza socio-política del fascismo, Mariátegui subraya, en su artículo "Biología del fascismo" que "El fascismo italiano representa, plenamente, la anti-revolución o, como se prefiera llamarla, la contra-revolución. La ofensiva fascista se explica y se cumple en Italia, como consecuencia de una retirada o una derrota revolucionaria"[12].

En Italia, agrega Mariátegui, la burguesía fue muy asustada por el comienzo de la revolución y "saludó al fascismo como a un salvador"[13]. Pronosticando las futuras nefastas consecuencias del poder fascista, el pensador peruano sostiene que el fascismo trata de restablecer las costumbres de la Edad Media y fomentar el racismo, y que es una fuerza reaccionaria que representa una gran amenaza para la democracia. El hecho de que el fascismo esté en el poder constituye un peligro tanto más grave para el país cuanto que profundiza la crisis en el mundo.

Los acontecimientos que sucedieron después han demostrado que las ideas de Mariátegui sobre el fascismo fueron en general correctas.

Por fin hay que destacar que Mariátegui fue un pensador político que entendió perfectamente que las ideas políticas no valen mucho si no se realizan, si no son apoyadas por parte de la población. Teniendo en cuenta esta innegable verdad, Mariátegui trató de poner en práctica sus ideas políticas desplegando una gran actividad para formar la fuerza política y organizativa que el Perú necesitaba. Con este fin se crea el 16 de abril de 1928 el Partido Socialista del Perú con José Carlos Mariátegui como Secretario General; un mes después, con activa participación del ensayista, se constituye el Comité Organizador de la Confederación General de los Trabajadores del Perú.

Para concluir quisiera señalar simplemente que Mariátegui no sólo estudia las relaciones sociales entre las distintas capas y esclarece las condiciones que determinan las relaciones

12 José Carlos Mariátegui.*La escena contemporánea*. Empresa Editora Amauta, Lima, 1987, pp. 13-41.

13 *Ibíd.*, p.50

socio-económicas entre los diferentes estratos de la población, sino que considera al poder político como principal instrumento de defensa de las clases sociales y subraya que la revolución es el medio más importante para la conquista del poder político.



RICARDO LETTS

MARIÁTEGUI Y LA ACCIÓN POLÍTICA EN EL PERÚ

RICARDO LETTS

I. LA ESENCIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JCM

Para referirse a los problemas de nuestro país, es lugar común en el Perú, citar, del famoso poeta peruano César Vallejo, la conocida frase "...hay hermanos muchísimo que hacer". Cosa parecida ha venido ocurriendo con Mariátegui. En su caso, la cita más manida, para referirse al mismo tema, es, libremente por supuesto, "... que el socialismo no debe ser calco ni copia, sino que debe ser creación heroica."

Ocurre sin embargo que la parte más importante de la concepción política de Mariátegui es, creemos, precisamente la que viene por delante de la mencionada cita. Un JCM maduro, en setiembre de 1928, en el editorial de *Amauta* que titula "Aniversario y Balance" nos dice a todos,

"Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí una misión digna de una generación nueva."

Aquí JCM nos entrega la esencia de su pensamiento, y de su praxis. El sentido profundo de su propia vida, de la tarea por delante, del método, y de su perspectiva.

En ese mismo editorial, que es, creemos, pieza clave del pensamiento mariateguista, como para que nadie tenga duda de la autonomía conceptual con la cual JCM nos llama a manejarnos, más adelante nos dice:

"El materialismo socialista encierra todas las posibilidades de ascención espiritual, ética y filosófica, y nunca nos sentimos más rabiosa, y eficaz, y religiosamente idealistas que al sentar bien la idea y los pies en la materia."

De este modo JCM es fundador de una escuela política en el Perú. De éste, y no de cualquier otro modo, él es fundador y maestro nuestro.

II. LAS ORGANIZACIONES POLÍTICAS PERUANAS QUE SE REIVINDICAN DE MARIÁTEGUI

Como organizaciones políticas con capacidad para actuar a nivel de las masas de nuestro pueblo, con significación nacional, hoy por hoy, en el Perú, podemos hablar de 4 partidos que se reclaman del pensamiento de JCM. Ellos son: El Partido Unificado Mariateguista (PUM), el Partido Comunista del Perú (Sendero Luminoso), el Partido Comunista del Perú (Patria Roja), y el Partido Comunista Peruano (Unidad).

Existe también la Unión Nacional de Izquierda Revolucionaria (UNIR), pero ésta no es sino la forma legal que adopta el PCP (Patria Roja). Así como existe la Izquierda Unida (IU), que es un frente legal, electoral, de los años 80, recientemente reinscrito por el propio UNIR, y el PCP (Unidad) ya mencionados. De modo que volvemos a los mismos 4 partidos: PUM, PCP(SL), PCP(PR), y PCP(U).

Pueden haber, y de hecho hay, otras organizaciones políticas que también se reclaman de Mariátegui, pero que no tienen la significación que amerite su mención en este análisis.

De los cuatro mencionados, los tres partidos que llevan la palabra "comunista" en su nombre, con todo derecho reivindican su fundación orgánica, concreta, por JCM, en 1928. Hasta la década pasada tuvo, cada uno de ellos, su propia manera de fundamentar cómo, el mismo es el único y legítimo heredero por vía *orgánica*, y, de allí, por ello, también el genuino heredero político de JCM. Y, por tanto, dueño y detentador de la pureza del pensamiento de JCM. Y, asimismo, porsupuesto, intentan demostrar también cómo los demás son expresión revisionista o reformista, renegada o espúrea, y de toda forma políticamente desviada. Es verdad que todos y cada uno de ellos pueden, cada uno a su manera y con su verdad, probar un hilo *orgánico* hasta JCM, pero eso es todo.

A partir del 80, en el Perú, se produce una gran escisión. De un lado el PCP (SL) se lanza solo a la acción subversiva a través de la lucha armada, en la forma de lo que llaman una guerra popular del campo a la ciudad, y procesa una desviación que podemos llamar "dogmática, sectaria, ultraizquierdista, autoritaria, militarista y terrorista"; y del otro lado, los otros dos partidos comunistas mencionados, el PCP (PR), y el PCP (U) se encuentran, con diversas organizaciones políticas de la así llamada Nueva Izquierda, en un gran frente político legal, electoral, de izquierdas: la Izquierda Unida (IU), y procesan una evidente desviación que podemos llamar "reformista, conciliadora, y electoralista". Esto ha durado toda la década y, de alguna manera, sigue en desarrollo.

El 4to partido mencionado, el PUM, se forma sólo en 1984 como expresión de la confluencia y fusión de tres diferentes corrientes de la Nueva Izquierda: Vanguardia Revolucionaria, surgida en 1965 reivindicando a JCM y deslindando con las corrientes comunistas de entonces, ya divididas y enfrentadas en dos partidos, el uno "pro-chino" y el otro "pro-soviético"; el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) que hizo la lucha subversiva guerrillera de 1965-66 inspirado en Cuba, deslindando de esta forma particular con las mismas corrientes mencionadas; y el Partido Comunista Revolucionario (PCR), una escisión de VR de 1974, que se autojustificó deslindando con lo que era efectivamente una conducción anarquizante del VR de entonces, pero esgrimió además equivocados argumentos ultraizquierdistas, pretendiendo que VR conciliaba con el Gobierno Militar de Velasco Alvarado en las tomas de tierras del movimiento campesino de Andahuaylas. Desde 1984 el PUM, dentro de IU, participó de la desviación política ya mencionada como característica de este frente.

III. ¿ CUÁL MARIÁTEGUI ?

José Carlos Mariátegui fue uno solo; con su autocalificada "Edad de Piedra", sus crónicas periodísticas, sus ensayos de crítica literaria, de reflexión sobre la cultura, las razas, o la religión; la revista *Amauta*, el periódico *Labor*, el trabajo de

orientación del partido, y de la CGTP; y, naturalmente, sus análisis e interpretaciones de la realidad peruana. No tiene sentido dividirlo, fraccionarlo, considerar una parte con prescindencia de la otra. Sin embargo es lo más frecuente ver como se le aprecia con unilateralidad y sesgo, según la propia concepción y la propia ubicación.

Nosostros sólo creemos en el Mariátegui integral. Pero si de su esencia política se tratase...si de la razón de su vida estuviésemos hablando... Eso está claro. Ya ha sido dicho en el primer capítulo de este ensayo.

En el PUM, cuando hemos querido expresar simbólicamente el proyecto político estratégico, hemos resuelto hacerlo a través de cuatro banderas que flamean una al lado de la otra: la rojiblanca del Perú, que nos unifica a todos en el seno de la patria, y resume las luchas por la independencia del yugo español; la roja, simplemente roja, que, desde Espartaco hasta nuestros días simboliza las luchas de todos los oprimidos y explotados; la blanca, simplemente blanca, que, como la rama de olivo o la paloma, simboliza la paz que es caro anhelo de nuestro pueblo, y que nosotros la concebimos posible sólo como fruto de la justicia social; y la que lleva todos los 7 colores del arco iris y simboliza esta nación de todas las sangres y todas las culturas que somos, o quisiéramos ser.

Y cuando queremos simbolizar el partido mismo, lo hacemos con una composición gráfica conformada por tres rostros de José Carlos Mariátegui. No una imagen, sino tres. Un rostro, al lado derecho, es el del retrato de Siqueiros, que muestra el perfil derecho de JCM. El otro es el rostro sonriente de JCM, mirando de frente y hacia el porvenir, y corresponde al retrato de él sentado sobre la silla de ruedas. El tercero, a la izquierda, es un rostro de JCM con sombrero y con anteojos, mostrando su perfil izquierdo, en un retrato, que corresponde, según explican los editores de *Ideología y Política* a la credencial de JCM, enero 1921, ante el Congreso Socialista en Livornio, Italia. Lo que queremos decir no es que en JCM "hay tres aspectos" o "tres versiones", sino, más bien, que debe ser visto integralmente, en todos sus aspectos, en todas sus versiones. Y que toda visión o interpretación de su pensamiento que caiga

en sesgos o unilateralidades es negativa, y puede ser, incluso, perniciosa.

Sin embargo cuando el propio JCM tomó la palabra para hablar del símbolo, dijo: "En nuestra bandera, inscribimos esta sola, sencilla y grande palabra: Socialismo... vieja y grande palabra que conserva intacta su grandeza".

Nosotros, en 1992, como se verá, encontramos el asunto bastante más complicado.

IV. LA CONCEPCIÓN IDEOLÓGICA MÁS ACTUAL DEL PUM

El PUM realizó su Tercer Congreso Nacional en Setiembre-Octubre de 1992, hace muy poco tiempo. En dicha ocasión el documento presentado por la Comisión de Temas Ideológicos incluía, entre otros, los siguientes párrafos:

"Entre 1919 y 1923, JCM tuvo su experiencia europea. Allí constató el agotamiento de una civilización y el nacimiento de otra. Confirmó su opción revolucionaria, socialista y marximalista. Descubrió la tragedia de América y del Perú. Descubrió la emoción de nuestro tiempo, el nuevo mito, el nuevo absoluto: la revolución social. Así como su apreciación de la crisis de la civilización burguesa era integral, lo era también su apreciación de la naciente civilización socialista: economía, política, cultura y valores estaban en juego en uno y otro lado. Particularmente valores; de allí la importancia de forjar desde la vida, en la lucha por producir y transformar, una nueva moral, la moral de productores.

En la obra de la generación renovadora, y en particular en Mariátegui, se encuentran socialismo y cuestión nacional, política y cultura, revolución y vida cotidiana. Su tarea colectiva fue darle contenido a la tarea de renovar el Perú; la revista *Amauta* es su mejor testimonio. Puesta en marcha la obra, ésta encontró rápidamente su identidad: el socialismo. La solidez doctrinal nunca reemplazó al análisis de la realidad. El marxismo fue entendido y desarrollado como método dialéctico de interpretación de la realidad, como guía para la acción, nunca

como esquema obligatorio. No faltaron las críticas, las incomprensiones, e incluso, tras la muerte, las condenas.

Mariátegui y los demás fundadores del socialismo peruano abrieron paso a una nueva forma de hacer política contrapuesta a la politiquería criolla: en base a principios y con propuestas claras, sin caudillismo, confiando en la acción de los trabajadores. Desde este punto de vista cuestionaron la idea tradicional de la centralidad del poder del Estado, y se empeñaron en disputar el poder en un escenario mucho más amplio: el de la economía y la sociedad, el de la cultura y las mentalidades. Para ello se plantearon la necesidad de crear múltiples lazos con las clases populares y el conjunto de la sociedad. Entre otros con los intelectuales y artistas, buscando afirmar su opción renovadora y ganarlos para la revolución no sólo de la forma sino también del contenido.

Con Mariátegui el socialismo entró de manera definitiva en la historia nacional. A través de él, el Perú sintonizó con la época. No dejó un programa acabado ni una estrategia definida. Sí los instrumentos para elaborarlos. Su amplitud hoy sigue enseñándonos. Tuvieron que transcurrir varias décadas para que su legado, deformado por una supuesta ortodoxia, fuese recuperado. Desde mediados de la década del 60 nuevas generaciones de revolucionarios peruanos dieron origen a partidos y movimientos que se reclamaron mariateguistas. Esta Nueva Izquierda vivió las repercusiones del triunfo de la revolución cubana, las sucesivas experiencias de la revolución china, la guerra heroica contra el imperialismo estadounidense en Vietnam, las luchas anticoloniales del Asia y del Africa, los movimientos contestatarios del Primer Mundo, y diversas expresiones de resistencia contra las burocracias en Europa del Este.

Frente al escepticismo que predican los aparentes vencedores del presente, frente a la desmoralización de quienes han renunciado a construir el futuro, afirmamos que la emoción de nuestro tiempo sigue siendo la revolución. Por estas razones somos socialistas y, como Mariátegui, "nunca nos sentimos más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia".

En el centro de nuestra identidad socialista está la continuidad con Mariátegui, con su esfuerzo por sintetizar marxismo y tradiciones nacionales. Somos mariateguistas y como tales reconocemos el papel fundamental de Marx al establecer sólidas bases para el análisis crítico de la sociedad contemporánea y la formulación del programa y la estrategia de su transformación revolucionaria. "Ser marxista en este mundo moderno implica utilizar la ciencia y la cultura de este tiempo desde una perspectiva revolucionaria". (Alberto Flores Galindo).

No renunciamos a nuestra herencia teórica, ni a nuestra convicción revolucionaria. Pero tampoco podemos eludir la necesidad de profundizar la crítica al falso comunismo, al falso marxismo y al falso leninismo. Los que se refugian en las palabras para no aclarar los contenidos.

V. MARIÁTEGUI, "LA TRENZA", Y EL PAPEL DE LA VIOLENCIA EN LA REVOLUCIÓN.

Es notable cómo, el aspecto, indudablemente central, que juega la violencia en las transformaciones revolucionarias de las sociedades y de la humanidad entera, en la presentación, aprendizaje, lectura y asimilación política del pensamiento de JCM aparece más bien desdibujado, algo ambiguo o borroso.

En la concepción del PUM, frente a la realidad del país, para realizar las transformaciones políticas y de toda índole que son indispensables, es necesario realizar una lucha revolucionaria. Esta debe ser de carácter integral. Esto quiere decir que la lucha debe desarrollarse simultáneamente, articuladamente, en los tres escenarios o niveles principales de confrontación y de combate ideológico y político entre quienes nos identificamos con los objetivos históricos y concretos de la causa del pueblo y la nación peruana y nuestros enemigos, que se alían entre ellos y se atrincheran en el Estado del Perú.

Estos tres niveles, o escenarios, resumidamente, son: el de la representación ante el Estado, Parlamento, Concejos Municipales, Gobiernos Regionales, Poder Judicial, y los espacios públicos de los medios de difusión de masas; el de las luchas

directas de las propias masas, a través de sus organizaciones gremiales, sindicales, campesinas, barriales, con sus propios métodos; este es, por supuesto, el escenario principal, el alma de acero de esta "trenza", el que les da sentido a los otros dos; el tercero es el escenario del ejercicio justo y legítimo de la violencia, en autodefensa, en defensa propia; violencia que se ejerce contra todos aquellos que intentan atropellar los derechos democráticos, constitucionales, humanos, universalmente consagrados, del pueblo y la nación.

En JCM son numerosas las referencias respecto del rol de la violencia de masas en el cumplimiento de las tareas de la revolución peruana. Sin embargo es particularmente notable la concepción que maneja a este respecto cuando se plantea la tarea política de "convertir el factor raza en factor revolucionario". (Tesis a la 1ra Conferencia Comunista Latinoamericana, el problema de las Razas en América Latina, Buenos Aires Junio 1929 -en *Ideología y política*).

De indios y negros, JCM dice que, "unidos a los proletarios y campesinos explotados, mestizos y blancos, tendrán por necesidad que *insurgir* revolucionariamente contra sus exiguas burguesías nacionales y el imperialismo monstruosamente parasitario, *para arrollarlos*, cimentando la conciencia de clase, y establecer en América Latina el gobierno de obreros y campesinos." (Idem).

Entre las reivindicaciones de los trabajadores indios o negros explotados, plantea, entre otras, la siguiente notable reivindicación. "*Armamento de obreros y campesinos para conquistar y defender sus reivindicaciones*". Para conquistar... y *defender*... sus reivindicaciones. La noción del derecho al ejercicio de una violencia justa y legítima, en autodefensa, está aquí clarísima.

Es también notable en JCM el párrafo 3ro de su carta de respuesta a Samuel Glusberg, el 30.04.27, cuando dice:

"*Soy revolucionario. Pero creo que entre hombres de pensamiento neto y posición definida es fácil entenderse y apreciarse, aun combatiéndose. Con el sector político con el que no me entenderé nunca es con el otro; el del reformismo*

mediocre, el del socialismo domesticado, el de la democracia farisea. Además, si la revolución exige violencia, autoridad, disciplina, estoy por la violencia, por la autoridad, por la disciplina. La acepto, en bloque, con todos sus horrores, sin reservas cobardes".

De manera que la concepción de la lucha revolucionaria integral está en Mariátegui, precisamente en la forma esencial de articulación de tres escenarios que hemos llamado "La Trenza". JCM en los "Principios Programáticos del Partido Socialista", menciona entre las principales reivindicaciones por cuales el Partido luchará, la siguiente.

"*La libertad del Partido para actuar pública y legalmente, al amparo de la Constitución y de las garantías que ésta acuerda a sus ciudadanos para crear y difundir sin restricciones su prensa, para realizar sus congresos y debates, es un derecho reivindicado por el acto mismo de fundación de esta agrupación*".

Más adelante en la misma declaración aparece el rol fundamental de las masas, que tuvo, por supuesto el tratamiento fundamental en su obra.

"*Y las masas trabajadoras de la ciudad, el campo y las minas y el campesinado indígena, cuyos intereses y aspiraciones representamos en la lucha política, sabrán apropiarse de estas reivindicaciones y de esta doctrina, combatir perseverante y esforzadamente por ellas, y encontrar, a través de cada lucha, la vía que conduce a la victoria final del socialismo.*"

Unidas estas referencias a las expresiones ya mencionadas sobre la violencia, hechas tanto en forma implícita, pero nítida e irrevocable, como en forma directa y explícita, es evidente que JCM manejó una concepción de lucha revolucionaria integral del mismo tipo que el que ahora explicamos, pedagógicamente, en términos de la necesidad de "trenzar".

VI. PALABRAS FINALES

Es con franca modestia que nos hemos aproximado a este coloquio a exponer nuestros puntos de vista. Expusimos

entonces espontáneamente y es sólo después que hemos formulado este ensayo escrito. Sin embargo creemos que se ajusta estrictamente a lo planteado entonces. Lamentamos más bien que el debate que suscitó no haya podido ser recogido. No hemos, entonces, incorporado nuestros argumentos del debate. Es decir, no hemos desarrollado el ensayo para incluir también los elementos surgidos en el debate.

Es realmente un esfuerzo notable, de inmenso mérito, el que han venido realizando los responsables de la "Biblioteca Amauta" y de la "Empresa Editora Amauta" al editar, y reeditar, la obra de JCM. "Más tarde, el público conocerá su obra póstuma", decía el boletín extraordinario de *Amauta* del 17.04.1930. Así ha sido. El pueblo del Perú, hasta hoy, sigue conociendo y aprendiendo del camarada y maestro que fue y es José Carlos Mariátegui. En este sentido, el *Anuario Mariateguiano* da cuenta de la capacidad creadora y de la visión histórica de este mismo grupo.

Hoy en el Perú los derechos del pueblo están siendo sistemáticamente agredidos a un nivel desconocido en los últimos 30 años. Conozco personalmente los testimonios escritos de los procesos judiciales "antiterroristas" a ciudadanos peruanos que son apresados y mantenidos en prisión con el cargo de "sospechosos del delito de apología de terrorismo". Y, a su vez, esta supuesta sospecha, de ese supuesto delito, se sustenta en la tenencia de textos de José Carlos Mariátegui en sus cartapacios o en sus domicilios.

Termino ya con unas últimas citas de JCM porque las creo, como tantas otras expresiones de su pensamiento, perfectamente y plenamente vigentes.

"*La política es hoy la única actividad creadora. Es la realización de un inmenso ideal humano. La política se ennoblece, se dignifica, se eleva cuando es revolucionaria. Y la verdad de nuestra época es la revolución.*"

"*Dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He allí una misión digna de una nueva generación*".

Nosotros aspiramos a pertenecer a esa Nueva Generación que concibió JCM. Hace ya más de 30 años que estamos postulando, y ahora seguimos persistiendo en ese esfuerzo.

RESUMEN DE LA REUNIÓN

SÁBADO 24 DE OCTUBRE. SESIÓN DE LA MAÑANA.

Tras haber complementado con algunos datos históricos la ponencia de Titov con la influencia en especial de la revolución mexicana, de la lucha de Sandino en Nicaragua, del movimiento estudiantil de Córdoba en Argentina, el debate en Tarbes gira alrededor de cuatro temas que son: marxismo, mito, religión y violencia.

Quijano señala que Mariátegui piensa el marxismo a partir de todos los movimientos revolucionarios de principios de siglo XX que ha podido explorar y sintetizar.

Titov insiste a su vez en la capacidad sintetizadora de Mariátegui que había asimilado todas las grandes corrientes del pensamiento filosófico y político tanto de Europa como de América y las utilizó en forma crítica para formular su proyecto se socialismo indoamericano.

Hombrecher reitera que el pensamiento de Mariátegui va alimentado por las tres fuentes de exploración de la ética en el siglo XX: Marx, Freud, Nietzsche. El fondo cristiano de Mariátegui en tanto que substrato cultural, y no elección personal como ha podido serlo el marxismo, es el que le permite unificar en una sola totalidad estos varios pensamientos.

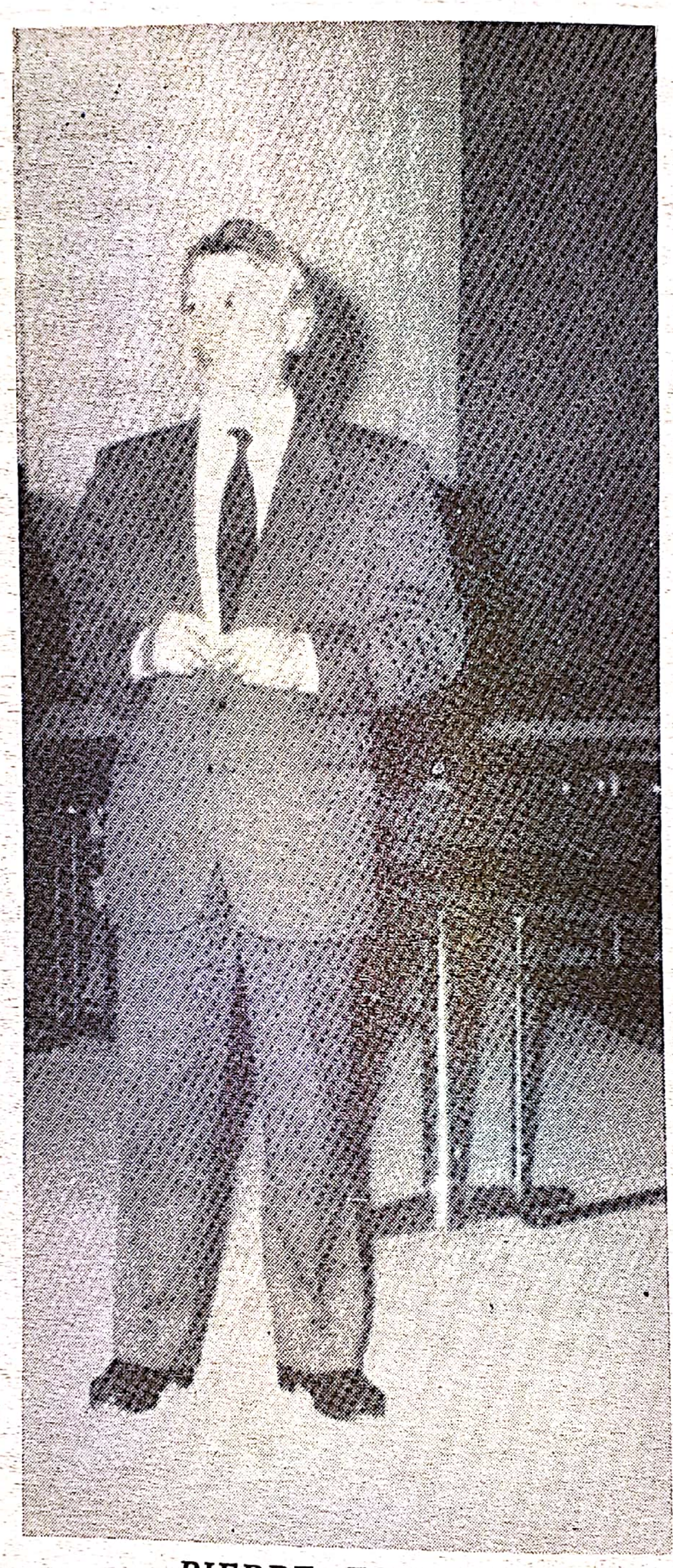
Forgues insiste en el hecho de que el mestizaje según Mariátegui consiste no tanto en una mezcla de razas como en una interpenetración e interacción de diversas culturas y de diversas formas de pensar.

Se discute la idea de que Mariátegui se haya transformado en mito (Forgues) y que por lo tanto su pensamiento se dé a conocer codificado de antemano (Fernández), lo cual no impide ver en esta mitificación el valor polifacético del pensador (Lipp).

Germaná recalca que la religiosidad de Mariátegui se basa más bien en la percepción de algo que significa una ruptura con un intento de desarrollo de la sociedad a partir de algo transcendente. Los seres humanos son entonces los que construyen su propio destino. Por otra parte, la acción política para el pensador peruano no se sitúa en los partidos sino en las nuevas relaciones que se van tejiendo entre los individuos.

A propósito de la violencia, varios participantes ponen de relieve el hecho de que Mariátegui nunca enunció una teoría al respecto. Una cosa es, observa Forgues, luchar en un mundo de violencia y otra es considerar la violencia, o la lucha armada y sus manifestaciones más extremadas como el terrorismo, como medio de llegar al poder. Esto en ningún momento se encuentra en Mariátegui.

Letts sin embargo sostiene que el llamamiento a la sublevación implica necesariamente violencia: para afirmar aquello se basa en una respuesta epistolar de Mariátegui a Glusberg lo que no acaba de convencer a varios (Melis, Forgues, Quijano, Germaná, Titov) por tratarse de un escrito personal y no programático. Letts recuerda que la violencia en el Perú es una constante histórica en la medida en que el país nace con la muerte de Atahualpa en 1532, la guerra de la Independencia, etc. Letts relativiza el problema de la violencia al legitimarla como una posibilidad de autodefensa (el terrorismo representa un 6% de la delincuencia en el Perú cuando la delincuencia común representa un 45%). Sin embargo los demás consideran que la lucha armada sacrifica la posibilidad de democracia en un país.



PIERRE FORGUES

CONFÍO EN UN PERÚ CAPAZ DE DOMINAR SUS PULSIONES DE REVANCHA

PALABRAS DE CLAUSURA DEL DIPUTADO PIERRE FORGUES, PRESIDENTE DEL GRUPO DE AMISTAD FRANCIA-PERÚ DE LA ASAMBLEA NACIONAL.

Más allá de cualquier motivación intelectual o material, la aventura de Critóbal Colón es la alianza de la ciencia de la navegación y de la audacia.

Cuando el 3 de agosto de 1492, del pequeño puerto de Palos en Andalucía "viajeros y capitanes / ebrios de un sueño heroico y brutal salieron —como cantara más tarde nuestro poeta José María de Heredia, nacido en Cuba— para conquistar el fabuloso metal", el marinero genovés pensaba que iba a China para encontrar las Indias y dio con un continente desconocido que ya había sido descubierto por otros. Pero de eso no se tenía noticia.

Ahora, en vísperas del siglo XXI, se ha de dar, como en el caso de Cristóbal Colón, un salto cualitativo en la civilización de los hombres. Hubo el nuevo mundo descubierto por el intrépido navegante, debemos proponer un mundo nuevo a los hombres en lo referente a las relaciones históricas, económicas, sociales y culturales.

Todos los países del mundo conviven en la exaltación de la nueva era tecnológica... pero los seres humanos no saben convivir entre sí. Quiero decir en sus diferencias étnicas y culturales.

Pareciera que el pasado de los hombres los llevara a la fatalidad de los conflictos. ¡Cómo aceptar el concepto de pureza étnica en nombre del cual hoy en día se combate en Yugoslavia! Como Bosnia-Herzegovina, muy cercana a nosotros, el Perú no escapa de esta funesta lógica. El narcotráfico, la guerrilla

violentamente rupturista, la crisis económica y social, la crisis política e institucional, la crisis ideológica y moral reflejan la descomposición de una sociedad minada por sus contradicciones étnicas y socio-culturales entre indios, mestizos, blancos, negros y asiáticos, serranos, costeños y selváticos, ricos y pobres.

No hubo un Perú español, no habrá en el futuro el Perú de la exclusión; no habrá el Perú de antes de la Conquista o el Perú de Sendero Luminoso. Habrá el Perú fruto de la fusión de los hombres y de las culturas que se encontraron por casualidad o por necesidad histórica y que se han combatido, masacrado y que todavía siguen haciéndolo hoy en día como en una especie de maldición.

Habrá el Perú respetuoso de las diferencias y que sabrá desarrollar todas sus potencialidades humanas, como acertadamente señalara José Carlos Mariátegui cuando propugnaba la construcción de un socialismo indo-americano, humanista y democrático, como bien se ha destacado en estos cuatro días de un encuentro internacional particularmente rico y provechoso no sólo por los trabajos presentados, sino por la alta calidad de los debates a los que he podido asistir.

Confío en ese Perú capaz de dominar sus pulsiones de revancha de unos y de otros con respecto al pasado, pues creo con Alberto Einstein, otro gran descubridor de nuevo mundo, que "la separación entre el pasado, el presente y el futuro no es sino una tenaz ilusión".

A todos quiero expresarles mi profundo agradecimiento: a Roland Forgues, Director de ANDINICA, y a sus colaboradores organizadores del evento; a todos los estudiosos de la obra de Mariátegui y de la realidad peruana venidos de casi todos los continentes y de tantos países; y a todos ustedes, amigos del Perú y nuestros, que han acudido tan numerosos a asistir a este debate y han demostrado por sus acuciosas preguntas que una reunión universitaria de alto nivel también podía interesar a un público más amplio y no especializado con tal que se abordaran los temas, como han sabido hacer quienes han debatido en esta mesa: Sara Beatriz Guardia, César Germaná, Ricardo Letts, Aníbal Quijano y Roland Forgues, con claridad

y sencillez, no con las palabras rebuscadas o esotéricas en que se complacen a veces algunos investigadores, sino con las palabras simples de todos los días, aquéllas mismas que nos permiten comunicar.

Agregaré simplemente que me es particularmente grato clausurar tan importante evento en esta ciudad de Tarbes que, al apoyar la iniciativa del Director de ANDINICA —la primera del género, cabe señalarlo—, ha demostrado también todo su interés por la cooperación interuniversitaria entre las ciudades de Pau y de Tarbes empezando a hacer de esta región el principal polo de intercambio cultural entre Francia y el Perú. Un intercambio que, espero, se irá desarrollando en el futuro.



Almuerzo del grupo. En la parte central se destacan, dialogando, el Emb. Hugo Palma y el Prof. Guido Podestá, de la Universidad de Wisconsin.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN EDITORIAL.......... 9
LA PRIMERA PIEDRA.......... 11
AHORA QUE HA MUERTO.......... 19

JAVIER MARIÁTEGUI: Un Autodidacto Imaginativo.......... 23
JEAN PIERRE CLÉMENT: El indio y la historia del Perú en el pensamiento de José Carlos Mariátegui.......... 45
RAMÓN GARCÍA: Mariátegui y el descubrimiento.......... 59
RESUMEN DE LA REUNIÓN: Miercoles 21 de Octubre Sesión de la Mañana.......... 71

ROLAND FORGUES: Mariátegui, lazo de unión entre américa y europa.......... 73
ANTONIO MELIS: La experiencia italiana en la obra de Mariátegui.......... 87
SARA BEATRIZ GUARDIA: Mariátegui: ética y cuestión femenina.......... 103
RESUMEN DE LA REUNIÓN: Miercoles 21 de Octubre Sesión de la Tarde.......... 116

OSVALDO FERNÁNDEZ DÍAZ: Una proposición de lectura de defensa del marxismo.......... 119
CÉSAR GERMANÁ: Socialismo y democracia en el pensamiento político de José Carlos Mariátegui.......... 129
KINICHIRO HARADA: José Carlos Mariátegui y el socialismo alternativo.......... 163
ANÍBAL QUIJANO: "Raza", "etnia" y "nación" en Mariátegui: cuestiones abiertas.......... 167

RESUMEN DE LA REUNIÓN: Jueves 22 de Octubre Sesión de la Mañana 188

DANIEL ARANJO: Mariátegui en portugal la traducción de Mariátegui en portugal 191

FRANCIS GUIBAL: Coherencia abierta de un pensamiento expuesto 205

RESUMEN DE LA REUNIÓN: Jueves 22 de Octubre Sesión de la Tarde 225

ROBERTO ARMIJO: Mariátegui y la reflexión de lo americano en el discurso literario 227

SALOMON LIPP: Aspectos literarios en la obra de Mariátegui 241

VIOLETA BARRIENTOS: Aporte de Mariátegui a la crítica de las obras escritas por mujeres 251

RESUMEN DE LA REUNIÓN: Viernes 23 de Octubre Sesión de la Mañana 258

GUIDO PODESTÁ: La dialéctica de la alquería y la usina: lecturas sobre la ciudad moderna en la escritura de Mariategui 261

JAMES HIGGINS: José carlos Mariátegui y la literatura de vanguardia 285

BERNARD LAVALLE: José Carlos Mariátegui y la literatura francesa 301

RESUMEN DE LA REUNIÓN: Viernes 23 de Octubre Sesión de la Tarde 318

JOSÉ LUIS AYALA: José Carlos Mariátegui y europa el otro aspecto del descubrimiento 319

JACQUELINE YSQUIERDO HOMBRECHER: Una nueva ojeada sobre la realidad desde los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana 333

VLADIMIR TITOV: Algunas observaciones sobre el pensamiento político de Mariátegui 353

RICARDO LETTS: Mariátegui y la acción política en el Perú 363

RESUMEN DE LA REUNIÓN: Sábado 24 de Octubre Sesión de la Mañana........ 374

PIERRE FORGUES: Confío en un Perú capaz de dominar sus pulsiones de revancha........ 377



ENCUENTRO INTERNACIONAL/**JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y EUROPA:** EL OTRO ASPECTO DEL DESCUBRIMIENTO compilado por **Roland Forgues,** se imprimió en los Talleres Gráficos de la Librería Editorial **"MINERVA"**- Miraflores, sitos en Gonzáles Prada 553-557, Surquillo, Lima-Perú Registro Industrial Nº 7006 - R.U.C. Nº 10010756, en el mes de abril de 1993. **Edición a cargo de:** José Carlos Mariátegui E., **Corrección de pruebas:** Dr. Pedro Rodríguez Vidal, **Diseño de carátula:** Carlos A. Gonzáles

PRESENCIA Y PROYECCIÓN DE 7 ENSAYOS:

Esquema de la evolución económica/ Regionalismo y centralismo/ El problema de la tierra/ El factor religioso / El problema del indio/ El proceso de la instrucción pública/ El proceso de la literatura.

PRESENCIA Y PROYECCIÓN DE LA OBRA DE MARIÁTEGUI:

Lenin y Mariátegui/ Mariátegui. Tres Estudios: Melis, Dessau y Kossok/ Mariátegui. Influencias en su formación ideológica: Harry E. Vanden/ La experiencia europea de José Carlos Maríategui y otros ensayos: Estuardo Núñez/ Mariátegui. Universidad: ciencia y revolución: Edgar Montiel/ La acción escrita. José Carlos Mariátegui periodista: Genaro Carnero Checa/ Mariátegui y la cultura latinoamericana: Atanás Stoikov/ Ensayos sobre Mariátegui. El simposio de Nueva York, 1980. Mariátegui y Norka Rouskaya: William W. Stein/ Mariátegui, el tiempo y los hombres: Cesár Miró/ José Carlos Mariátegui, rememoración y ratificación Jorge Falcón.

SERIE 50 ANIVERSARIO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI:

7 Esayos. 50 años de la historia/ Mariátegui y la literatura/ Mariátegui y los congresos obreros/ Mariátegui y las ciencias sociales / Mariátegui en Italia.

ANUARIO MARIÁTEGUIANO

Publicación periódica. Volumen Nº1 - 1989/ Volumen Nº2 - 1990/ Volumen Nº3 - 1991/ Volumen Nº4 - 1992

PERÚ-MARIÁTEGUI POR JORGE FALCÓN:

Anatomía de los 7 Ensayos/ "Amauta": polémica y acción de Mariátegui/ Mariátegui: arquitecto sindical/ Mariátegui: la revolución mexicana y el estado anti-imperialista/ Educación y cultura en Lenin-Mariátegui/ Mariátegui: Marx-Marxismo.



EMPRESA EDITORA AMAUTA S.A.

DIRECTORES: SANDRO, JOSÉ CARLOS Y JAVIER MARIÁTEG

